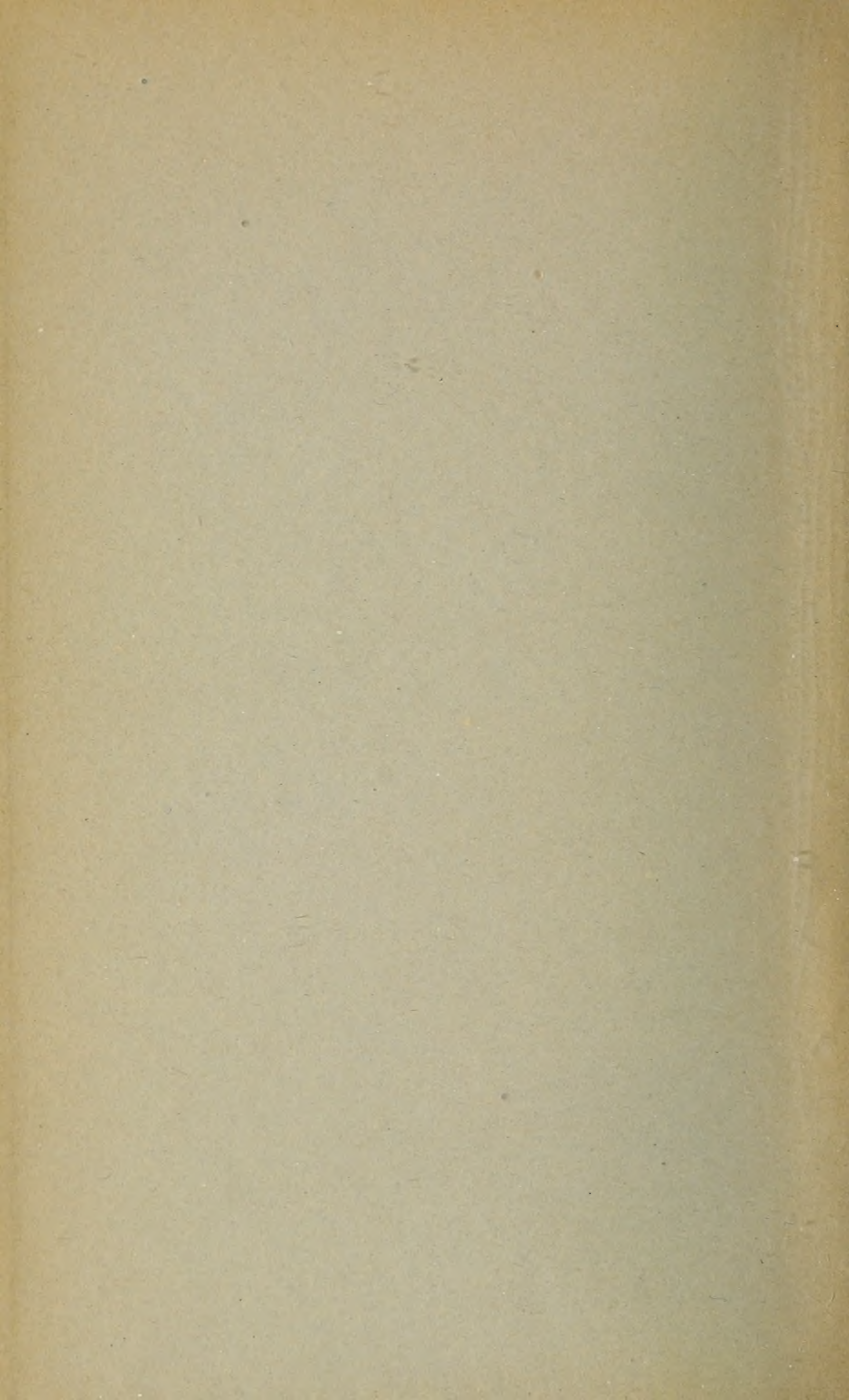
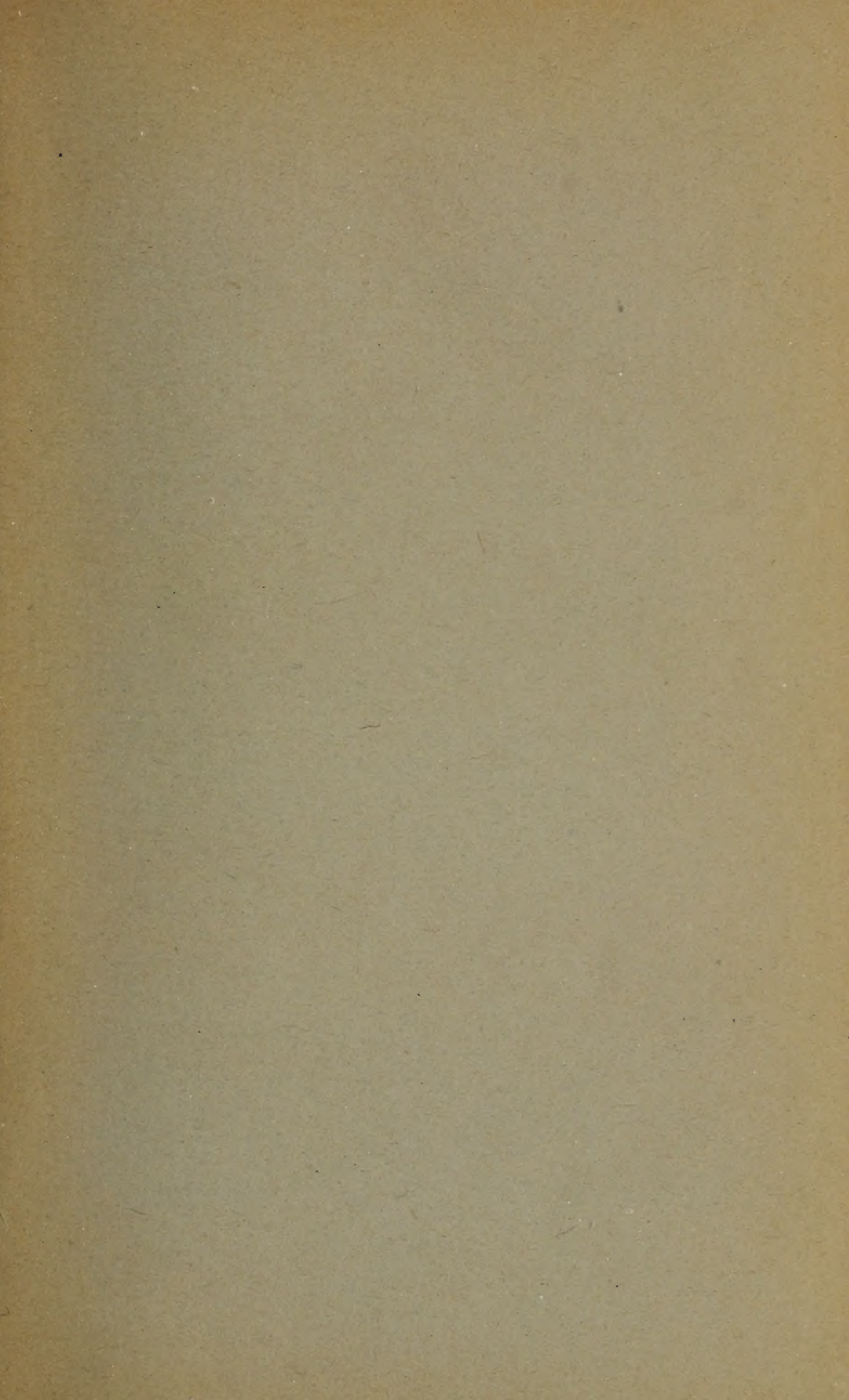
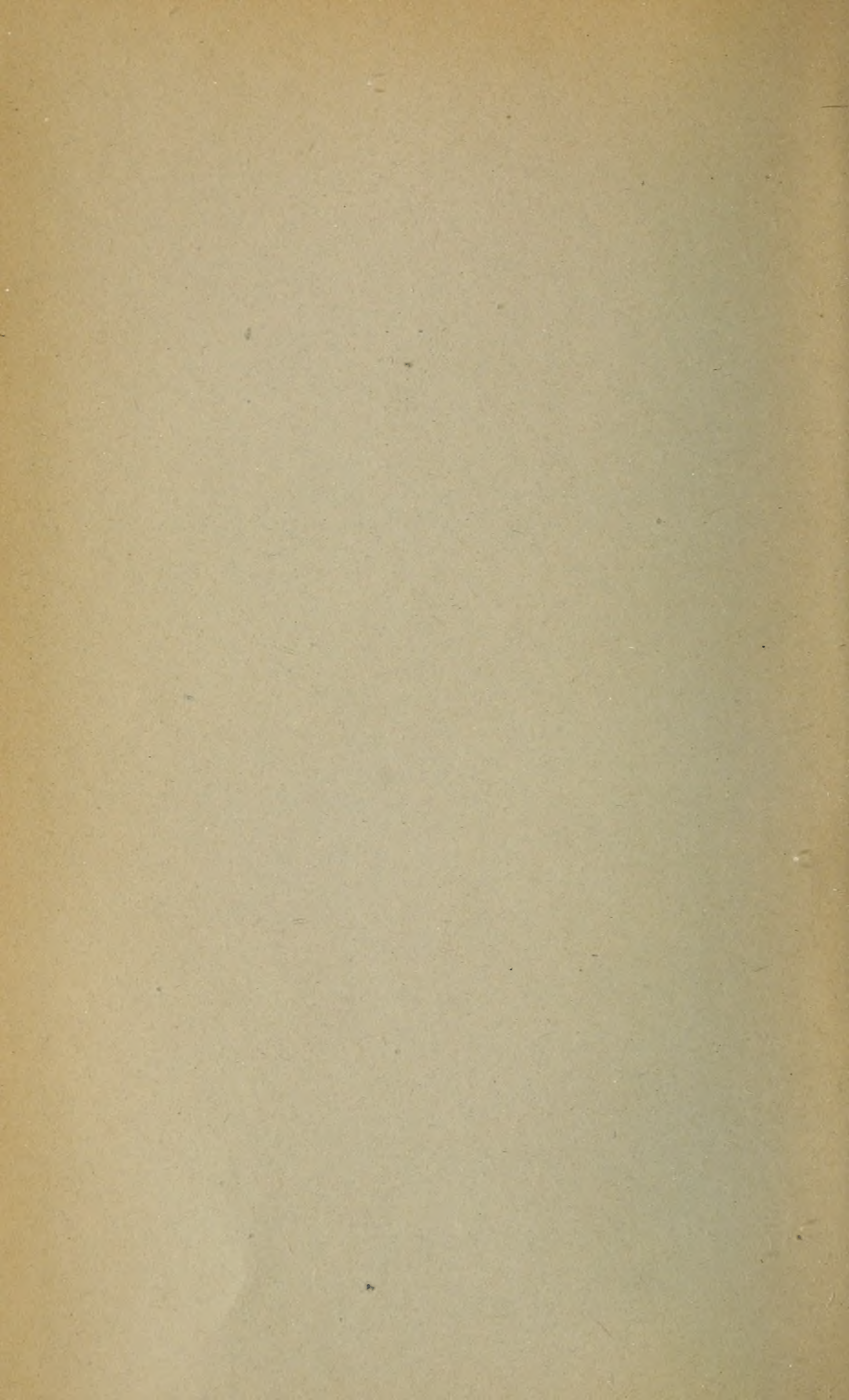
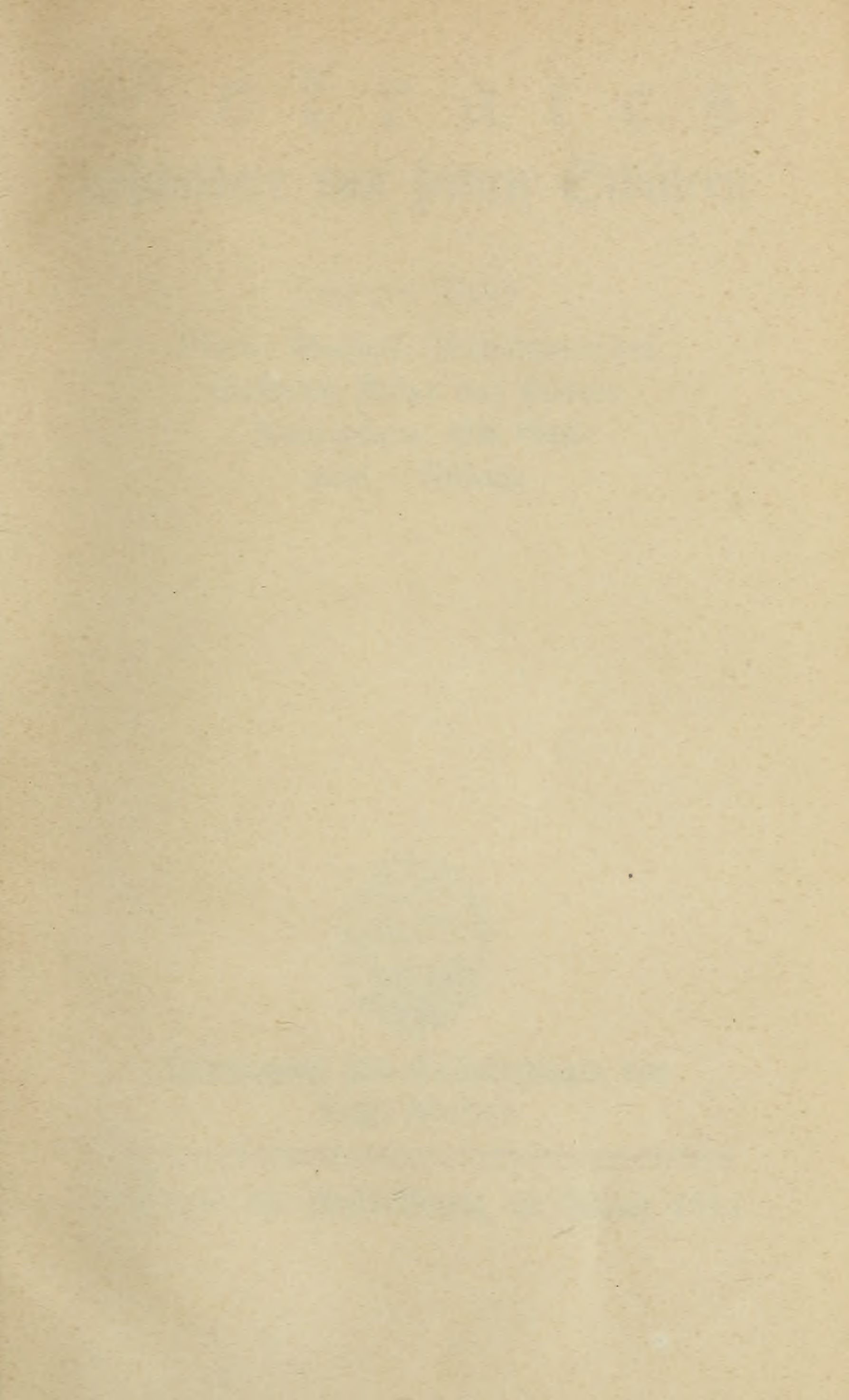

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00080203 3

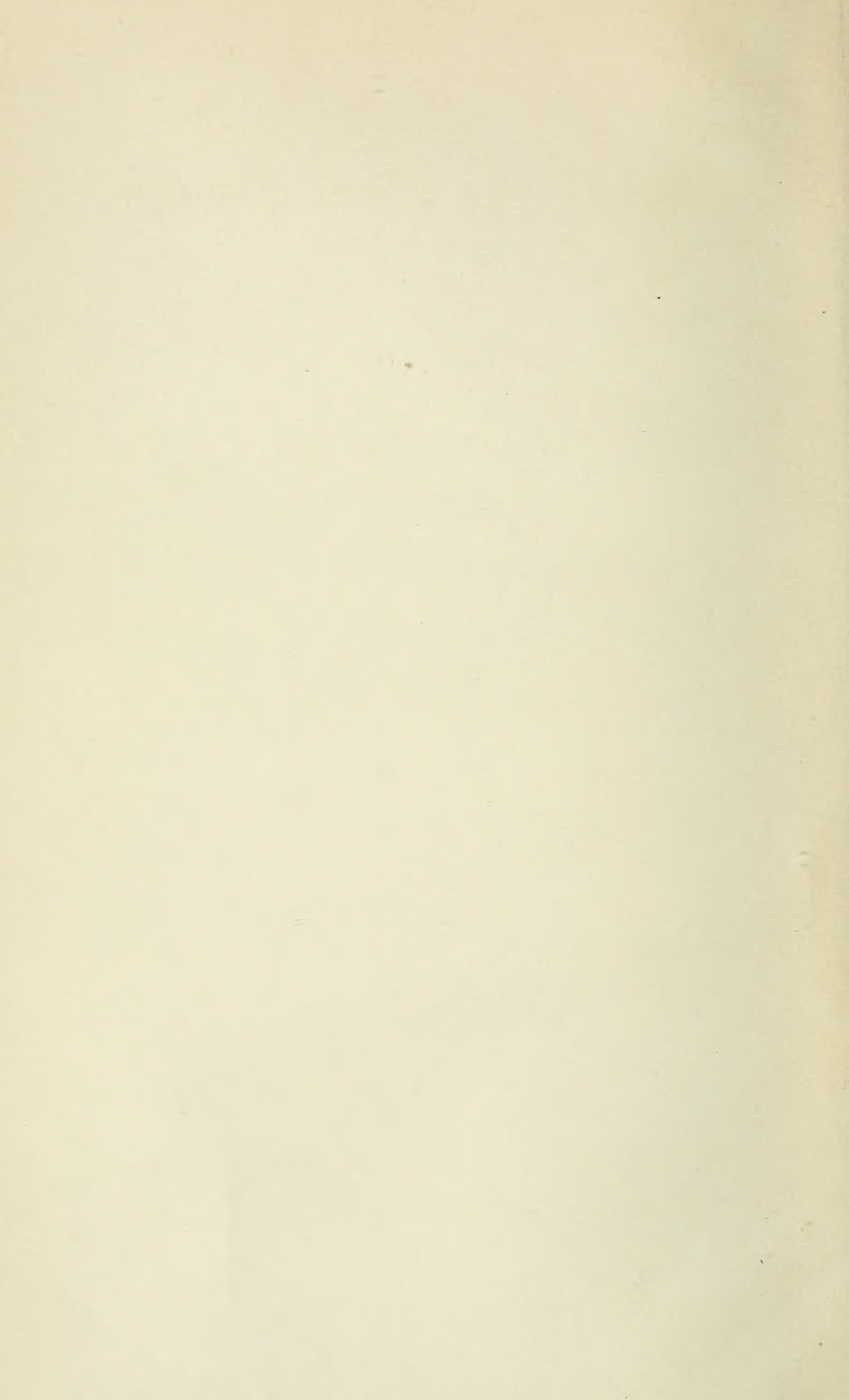












Sokrates

geschildert von seinen Schülern

Zweiter Band

Plato: Gorgias, Verteidigung des Sokrates, Kriton und Phädon
Xenophon: Ein Gast-
mahl – Anhang



Übertragung und Erläuterungen von
Emil Müller

Erschienen im Insel-Verlag zu Leipzig 1911



Xenophon
Ein Gastmahl

Vorbemerkungen

Welches der beiden Gastmähler ist älter, das platonische oder das des Xenophon? Welches von beiden hat sein Verfasser dem anderen entgegengestellt? Daß in dem einen sein Urheber ein Gegenstück zu dem anderen hat geben wollen, kann verständigerweise nicht bezweifelt werden. Sie sind Gegenstücke, nicht bloß insofern, als sie den Gegensatz der Geistesart ihrer Verfasser in ein helles Licht setzen, sondern offenbar auch der Absicht nach, — Gegenstücke in vollerem Sinne als etwa die sechs Lobreden auf den Eros in der platonischen Schrift. Das eine Gastmahl wie das andere ist ein Festmahl zur Feier eines Sieges in einem der öffentlichen Festspiele. Im einen wie im anderen ist der Sieger der „Liebling" eines der Teilnehmer am Mahl, nur ist bei Plato der Liebling, Agathon, der Wirt, der Liebhaber, Pausanias, einer seiner Gäste, bei Xenophon ists umgekehrt: der Liebhaber Kallias bewirtet seinen Liebling Autolykos. Bei Plato wie bei Xenophon erweist sich Sokrates als der geistige Mittelpunkt der Gesellschaft. Bei dem einen wie bei dem anderen wird der Unterhaltung durch ein geordnetes Gespräch, durch eine Art Redewettstreit der Teilnehmer, der Vorzug gegeben vor den technischen Darbietungen fürs Ohr oder Auge, die der Gastgeber bestellt hat. Bei diesem wie bei jenem wird nicht in der gewöhnlichen Form griechischer Trinkgelage, sondern ohne Präses und ohne Trinkzwang gezecht, wenn auch bei Plato gegen das Ende der eindringende Alkibiades sich eigenmächtig zum Präsiden aufwirft und Trinkgebote ergehen läßt. Bei beiden erscheinen ungeladene Gäste, hier Aristodem, später Alkibiades mit den Seinen, und endlich noch eine zweite Komastenschar, dort der Spaßmacher Philippos. In beiden Werken wird, bei Plato in allen Reden der Teilnehmer, bei Xenophon in der Rede des Sokrates, die den Höhepunkt des Ganzen bildet, vom Eros, der verlangenden Liebe, gehandelt, und zwar nach griechischer Art vornehmlich von der Männer- oder

Knabenliebe; in beiden wird ein gemeiner Eros und ein himmlischer, einer der mehr der Seele und einer der mehr dem Leibe des Lieblings gilt, unterschieden. Bei Plato erklärt ein Redner den Eros für den ältesten, ein anderer für den jüngsten Gott, Sokrates aber lehrt, daß er kein Gott, sondern ein Dämon sei. Bei Xenophon nennt ihn Sokrates einen Dämon, den Göttern gleich an Alter, der Gestalt nach blühend in Jugendschönheit. Des Liebesverhältnisses zwischen Pausanias und Agathon gedenkt auch Xenophon, obwohl an seinem Gastmahl keiner von beiden teilnimmt. Die Verspottung des Sokrates in den „Wolken" des Aristophanes wird bei Xenophon wie bei Platon erwähnt, bei beiden auch seine groteske Gesichtsbildung, bei beiden wird sein Äußeres mit dem der Silene verglichen; von beiden Werken endlich kann man sagen, sie seien zu des Sokrates Verherrlichung geschrieben, wenn auch das platonische gewiß nicht zu diesem Zweck allein, denn Plato bedient sich ja der Person des Sokrates, um seine eigene Lehre vom Eros zu entwickeln, während Xenophon seinem Meister nur Worte in den Mund legt, die dessen wirkliche Meinungen aussprechen sollen.

Bei dem Gastmahl des Kallias, das Xenophon beschreibt, führt von Anfang an Sokrates, wie es ihm schon als dem Ältesten der Runde wohl ansteht, vor allen anderen das Wort und leitet das Gespräch, nie die Zügel aus den Händen verlierend, immer bemüht, daß es ein allgemeines bleibe und daß Geist und Heiterkeit es beherrschen, alle anregend, ihr Bestes zur Unterhaltung beizutragen, Verstimmungen ausgleichend, Mißklänge zur Harmonie auflösend, Ungehörigkeiten ablehnend, Anlässe zum Streit sachte beiseiteschiebend. Aber Sokrates begnügt sich nicht damit, das Fest zu einer Stunde angeregter edler Unterhaltung zu gestalten, er gibt ihm eine höhere Weihe durch seine Rede auf den Dämon Eros, der im Saale waltet, der alle Teilnehmer des Festes, voran den Sprecher selbst, beherrscht, ja in dessen Dienst das Fest selber steht, da sein Zweck ist, den Liebling des Gastgebers als Sieger zu feiern.

Daß der Eros auch in einem weiteren Sinne genommen werden könne, deutet er zwar an durch das Wort, er beherrsche das Weltall, und durch das andere, des Gastgebers Bruder Hermogenes sei von Liebessehnsucht nach der Schönundgutheit erfüllt, im übrigen aber faßt er den Begriff so, wie er gemeinhin gefaßt wird, als verlangende Liebe eines Menschen zu einem anderen Menschen. Nicht philosophische Erörterung des Begriffes Liebe ist der Zweck seiner Rede – die würde sich zum Weine wohl so wenig schicken, wie die Untersuchung, wie es zugehe, daß das Wasser vermöge seiner Nässe die Flamme lösche und das ebenso nasse Öl sie anfache (S. 53) –, sondern ethische Belehrung, warnende Mahnung, begeisternde Ermunterung, gerichtet an alle Teilnehmer des Mahls, vorzüglich aber an den Gastgeber Kallias, – denn ihm schuldet er für die Einladung zur Siegesfeier seines erklärten Lieblings Autolykos solchen erziehenden Dank, der ihm zugleich sagt, in welchem Sinne er die Einladung aufgenommen und angenommen hat. Die gemeine Meinung der Stadt sah, wie einmal die Sitten ihrer vornehmen Kreise waren, ganz natürlich in dem erklärten Liebling den erklärten Buhlknaben. Des Aristophanes Mitbewerber um den Kranz der komischen Dichtung, Eupolis, fand das Verhältnis amüsant genug, um es in einer Komödie „Autolykos" auszumalen, saftig und gröblich, wie die Komödiendichter pflegten. Ihm war es ein willkommener Possenstoff, ein ausgiebiges Skandälchen, im Ernste aber nahm es die athenische Lebewelt dem reichen jungen Daduchen schwerlich übel, wenn er sich einen hübschen Jungen kaufte, den sein panathenäischer Siegerkranz weit über die große Schar der „Schönen" in den Turnhallen, ja bis in die Sphäre des Heldentums erhob, und wenn er sich mit diesem *seinem* Siege auch noch breit machte. Anders denkt und spricht Sokrates. Das heißt, was er denkt, sprechen seine Worte *ironisch* aus: die *Warnung*, die *Mahnung*, die Kallias aus ihnen heraushören soll, hat der Mahner, wie er manchmal tat, in die Form des *Lobes* gekleidet. Daraus, daß Kallias zum Lieb-

ling einen jungen Helden erkoren, schließt er auf solches Liebestriebes Reinheit, und führt, immer mit Anwendung auf Kallias, näher aus, wie die Liebe, welche den Leib des Geliebten begehrt, den Geliebten schände, und dem Liebhaber von ihm nicht Gegenliebe, sondern Haß eintrage, die aber auf die Seele gerichtet ist, den einen wie den andern ehre, beide zu jeder Mannestugend, ja zu den größten Taten zu erziehen und zwischen ihnen ein festes Band der Liebe zu knüpfen vermöge, nicht mehr der verlangenden, sondern der in der Ruhe des Besitzes befriedigten Liebe, nicht mehr des Eros, sondern der Philia, nicht mehr der Leidenschaft, sondern der Freundschaft. Soweit des Sokrates Rede. Daß er aber mit seiner Verwerfung der auf den Genuß der Leibesblüte gerichteten Knabenliebe nicht etwa auch die sinnliche Geschlechtsliebe verwerfen will, das zeigt der Fortgang der Erzählung. Auf des Sokrates eigene Veranlassung macht den Schluß des Festes eine Brautpantomime, lauter Beifall folgt ihr, angeregt brechen die Gäste auf, die Verheirateten voll Verlangens, ihrer Frauen zu genießen, die Unvermählten mit dem Vorsatz, bald zu heiraten. Wer dazunimmt, was Sokrates vorher vom Eros des Nikeratos zu seiner Frau und von ihrem Anteros gesagt hat, ebenso seine Bemerkung im Anfang, daß junge Frauen, wie die des Nikeratos und des Kritobul, auch ungesalbt nach Myrrhen duften, und die andere, daß die weibliche Natur der männlichen an Fähigkeit nicht nachstehe, der wird nicht zweifeln, wie seine Meinung zu verstehen ist: der auf sinnlichen Genuß gerichteten Männerliebe, die er verwirft, stellt er gegenüber erstens die auf Seelengemeinschaft zielende Männerliebe, die, wenn sie auch von Wohlgefallen an der Schönheit und Jugendblüte ausging, sich doch zu inniger, von Sinnengier freier Seelenfreundschaft auswächst, und zweitens die Liebe zum Weibe, auf die den Mann die Natur weist, und die, wie freilich im Gastmahl nur angedeutet, im Haushaltungsbüchlein aber hübsch ausgeführt wird, mit dem sinnlichen Trieb den seelischen zu vereinigen und durch die Be-

friedigung beider die festeste Lebensgemeinschaft zu begründen vermag.

Wer die beiden Symposien miteinander vergleicht, wird sich dem Eindruck nicht entziehen können, daß das Schriftchen Xenophons hinter dem platonischen Werke weit zurücksteht an Gedankentiefe und Gedankenfülle, an Geist, Witz und blühender Phantasie. Aber wer das xenophontische Gastmahl ohne Kenntnis des platonischen oder ohne an dieses zu denken, liest, wird zwar keinen übermächtigen Eindruck von ihm empfangen, aber er wird es befriedigt aus der Hand legen, als ein in aller Anspruchslosigkeit vollendetes kleines Kunstwerk, ein hübsches dramatisches Idyll, das den dreifachen Zweck: zu unterhalten, zu belehren und zu erbauen, trefflich erfüllt. Mit dramatischer Wahrheit ist der Wechsel der Stimmungen in der Zechgesellschaft durchgeführt, von dem weihevollen Schweigen beim Beginn des Mahls bis zu den Hochgefühlen beim geräuschigen Aufbruch der Gäste. Fein und sicher sind die Charaktere gezeichnet, voran der so liebenswürdige wie verehrungswürdige Meister, der Heiterkeit mit Ernst, Bescheidenheit mit Witz, Aufrichtigkeit mit Feinheit so gut zu vereinigen weiß, der jungen Welt auch beim festlichen Mahle im Saale des Reichen ein sicherer Führer zum Rechten und Guten, und um ihn gruppiert die beiden jugendlichen Sanguiniker, der eitle und oberflächliche, aber doch auch für das Edlere empfängliche Kallias, und der lachlustige, jugendfrohe, mit seiner Schönheit und seiner Verliebtheit naiv renommierende Kritobul, dann der zurückhaltende, seiner selbst sichere Charmides, der wackere, aber aller Anmut bare Stifter der „hündischen“ (kynischen) Philosophenschule Antisthenes, der gutmütige, seines Reichtums frohe Nikeratos, des Gastgebers ernster und frommer Bruder Hermogenes, ein rechter Stiller im Lande, sodann der arme Teufel von Lustigmacher und der zur Unterhaltung der Gäste durch seine Artisten bestellte rohe und gemeine Syrakuser, der, als es ihm scheint, daß Sokrates die Kunststücke seiner Leute nicht zur rechten Geltung kommen lassen wolle, sich an ihm zu

reiben versucht, und sich nachher doch gezwungen sieht, Vernunft von ihm anzunehmen, endlich der junge schöne Held des Festes Autolykos, dessen schamhafter Sittsamkeit die Fragen der Erwachsenen nur ein einziges scheues Wort abgewinnen, ein Wort der Liebe zu seinem Vater, und dieser Vater selbst, die einzige Figur, die der Erzähler im Zwielicht läßt: ists ihm Ernst mit dem dankbaren Abschiedswort an Sokrates, oder hat nur ein Anstandsgefühl es ihm abgenötigt? wird er den Sohn hüten vor der Verführung des reichen Liebhabers, oder hat er ihn ihm schon verkauft?

Wäre nun Xenophons Gastmahl das frühere, wie von vielen geglaubt wird, was konnte Plato, wenn es ihm von Skillus aus in Athen zu Gesichte kam, an diesem Denkmal, das seines verbannten weiland Mitjüngers Liebe dem gemeinsamen Meister gesetzt hatte, für Anstoß nehmen? Was für einen Anreiz konnte er darin finden, es durch eine glänzendere Behandlung desselben Gegenstands zu überbieten, und dabei durch eine Menge von Anspielungen auf seine Vorlage zu sticheln? Konnte er einen Mangel darin sehen, daß Xenophon, der niemals einen Metaphysiker hat vorstellen wollen, den Meister, der die Metaphysik sogar grundsätzlich von sich ablehnte, nicht beim Weine eine Metaphysik der Liebe hatte zum besten geben lassen? Wärs ihm pedantisch, philiströs erschienen, daß Sokrates seinen Zechgenossen, um die Geister des Weins nicht zu rasch über sich Herr werden zu lassen, sich kleine Kelche auszubitten vorschlägt? Hätte er darum seinen Sokrates den berühmten Weinkühler austrinken lassen, zu zeigen, was doch Xenophon nicht bestritten hatte, daß Sokrates viel vertragen konnte, und wenn sichs traf, auch einmal tüchtig mitmachte? Oder hätte es ihn verdrossen, daß Xenophon die treue Waffenbrüderschaft des Achilleus und Patroklos, das schönste Motiv des nationalen Heldengedichts, von dem Schmutze späterer Umdeutung reinigte? Hätte er dieser Rettung der edlen homerischen Gestalten zum Hohn seinen Phädros doch wieder die erotische Auffassung ihres Bundes auftischen und gar, seine

Vorgänger überbietend, die Rolle des Liebhabers dem Patroklos, die Buhlknabenrolle dem Achill zuweisen lassen? Oder hätte der Hinweisung auf das Recht und den Reiz der Liebe des Mannes zum Weibe in Xenophons Schrift Plato, der doch eine Diotima, eine Aspasia zu würdigen wußte, das Pausaniaswort entgegengeworfen, es sei ein Kennzeichen des gemeinen Eros im Gegensatze zum himmlischen, daß er sich nicht bloß auf Knaben, sondern auch auf Weiber richte? Keine dieser Fragen wird eine besonnene Prüfung bejahen. Es ist klar genug: in allen oder fast allen diesen Differenzpunkten ist die Wahrheit, die Gesundheit des Urteils auf Xenophons Seite. Oder hätte Plato die Redespiele der Zechgenossen bei Xenophon zu flach gefunden? Den Reden der Gäste Agathons gegenüber können sie freilich so scheinen, aber an sich sind sie es gar nicht, sie sind auf der Höhe dessen, was wir gebildeten Athenern bei solcher Gelegenheit zutrauen dürfen, oder richtiger wohl: sie erheben sich darüber um gerade so viel, wie ein dichterisches, aber realistisch gehaltenes Bild des Lebens sich über dessen nackte Wirklichkeit erheben soll, wogegen Plato der Wahrscheinlichkeit kühnlich ins Gesicht schlägt, wenn er den in Katerstimmung zur Nachfeier bei Agathon versammelten Männern und dem berauschten Alkibiades jene Prachtstücke des Witzes und der Phantasie, der täuschenden oder einschmeichelnden Redekunst in den Mund legt, die dann den Meister anregen, das Tiefste, was über die verlangende Liebe gesagt werden konnte, zur Unterhaltung weinmüder Zecher zum besten zu geben.

Ganz anders lagen die Dinge, wenn das platonische Gastmahl das ältere war. Es läßt sich billig bezweifeln, ob es Xenophons nüchterneren Geist in einen Rausch des Entzückens versetzt hat, wie gewiß manchen gleichzeitigen und manchen weit späteren Leser, ja ob es ihn von der philosophischen Seite her so sehr interessierte. Aber vieles in dem Werke, und vorzüglich zum Schlusse die Lobrede des Alkibiades auf Sokrates, stempelte es zum Versuch einer Charakteristik des großen Lehrers,

mit besonderer Rücksicht auf sein Meinen und Tun in Sachen der Liebe, nebenbei auch auf seine Art, sich in fröhlicher Gesellschaft beim Becher zu geben; und von dieser Seite mußte es des Xenophon Interesse im höchsten Grade erregen, sein Interesse, aber nicht durchaus sein Wohlgefallen, – dazu war er zu sehr Historiker, zu sehr Moralist und zu sehr Verehrer des Sokrates, dessen Bild der Nachwelt unverfälscht zu überliefern ihm eine Lebensaufgabe war. Schon Philosopheme seinem Lehrer in den Mund gelegt zu finden, die diesem völlig fremd waren, konnte ihn verdrießen. Auch die kleine Renommage von der unbegrenzten Leistungsfähigkeit seines Lehrers im Zechen und seinem Gefeitsein gegen den Rausch behagte ihm vielleicht nicht so sehr, wie heute manchem deutschen Leser. Aber wodurch er sich herausgefordert fühlen konnte, das war die Art, wie Plato in des Sokrates Gegenwart und ohne daß dieser direkten Einspruch täte, die Männerliebe behandeln läßt.

Die Männerliebe der Griechen! Ein Problem der Kulturgeschichte oder, wenn man lieber will, der Völkerpsychologie, das einer befriedigenden Lösung zu spotten scheint und doch immer wieder zu Lösungsversuchen lockt, zumal heutzutage, wo bei uns Kräfte am Werke sind, jene Liebe wieder zu einer aktuellen Frage zu machen, so daß es gefährlich scheinen könnte, jene verhängnisvolle Verirrung griechischer Sitte allzu begreiflich, und damit entschuldbar, wo nicht gar gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Hier sei nur das allernotwendigste Geschichtliche in Kürze erwähnt! Griechische Liebe pflegen wir diese Verkehrung des natürlichen Liebestriebes zu nennen. An den Bericht des Alten Testaments über Sodoms Ende, nach welchem unsere Urgroßväter die Sache zu benennen pflegten, denken wir seltener. Und doch zeigt er, daß ihr Ursprung nicht in Griechenland, sondern in Asien zu suchen ist, wenn sie auch bei den Griechen in der breitesten Entfaltung und in der mannigfachsten, bald üppigen, bald groben, bald gemeinen, bald aufs höchste verfeinerten Gestaltung zutage liegt. Die

Griechen wußten noch nichts von der Männerliebe, als ihre ältere Götter- und Heldendichtung entstand: denn diese erwähnt ihrer nirgends, während die Geschlechtsliebe eins ihrer vorzüglichsten Motive ist. Zu den schönen Töchtern der Menschen steigen Götter liebend hernieder, Göttinnen vereinen sich schönen Heldenjünglingen, fürstliche Jungfrauen verlassen das Vaterhaus, dem kühnen Fremdling, den sie aus Todesnot erretteten, in die Ferne zu folgen, um den Besitz der schönsten Frau entbrennt zwischen ganzen Völkern der Krieg, von zärtlich treuer Gattenliebe stellt jedes der beiden großen homerischen Gedichte ein Beispiel von unvergänglicher Schönheit auf. Aber die Liebespaare Zeus und Ganymedes, Achilleus und Patroklos, Achilleus und Antilochos, Herakles und Iolaos, Laios und Chrysippos hat erst spätere Zeit in die alte Sage hineingedeutet oder gedichtet. Zwar keine allzu späte. Denn schon im siebenten und sechsten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung wird in lyrischen Gedichten die sinnliche Knaben- und Männerliebe als verbreitete Sitte, als eine der Freuden des Lebens, erwähnt, und selbst von ernsten, so sittlich und religiös fühlenden Männern wie Solon, in schmelzenden Tönen besungen. Es waren die Zeiten, in denen das Republikenwesen bei den Griechen zur Ausbildung gelangte, die Städtestaaten die Blüte ihrer Kultur entfalteten, die Knospen der Kunst und der Wissenschaft sich auftaten, wo das mächtig und glänzend sich entwickelnde öffentliche Leben das häusliche ganz in den Schatten stellte, die zu täglichem Verkehr und Gespräch auf dem Markt, in den Gerichtshallen, den öffentlichen Wandelgängen, auf den Turnplätzen, an oder in den Buden der Gewerbsleute, bei den Tischen der Geldwechsler zusammenkommenden Bürger der höheren Klassen in vielen kleineren und größeren, sich vielfach verschlingenden und berührenden Kreisen eine Geselligkeit pflegten, an der nur das stärkere Geschlecht Anteil hatte. Die Ausschließung der Frau vom öffentlichen Leben wirkte aber auch zurück auf ihre Stellung im häuslichen. Es gab keine Hausfrau mehr, die, wie jene Phäa-

kenfürstin oder die mit Menelaos in Lakedämon wiederver-
einte Helena, im gästeerfüllten Männersaal dem Gemahl zur
Seite sitzend, die liebenswürdige Wirtin machte, nur bei der
Familienmahlzeit saß sie an der Seite des Gatten, samt den
Kindern, der Hausvater aber lag auf dem Speisesofa. Von
der beginnenden literarischen Kultur blieben die Frauen, vom
Schulunterricht die Mädchen ausgeschlossen. Den Blicken der
Männerwelt boten sich Frauen und Mädchen nur bei großen
Götterfesten dar. Dafür konnte sich das empfängliche Männer-
auge Tag für Tag weiden an den Knaben- und Jünglings-
gestalten, die in den Ringschulen und Turnhallen den Glanz
und die Geschmeidigkeit ihrer unverhüllten Glieder zeigten.
Und einen hübschen Jungen konnte man auch anreden, ins
Gespräch der Männer ziehen, mit ihm scherzen, sogar mit ihm
philosophieren, konnte sich erfreuen an der Naivität oder der
Gescheitheit seiner Antworten, an seiner unerfahrenen Unschuld
und Begeisterungsfähigkeit, seinen ehrgeizigen Zukunftsträumen,
seinem arglosen Zutrauen. Durch solche Vertraulichkeit stei-
gerte sich bei vielen Männern das Wohlgefallen an der Ju-
gendblüte eines Knaben oder Epheben zu sinnlicher Begierde,
aber bei vielen auch zu wahrhafter Liebe der ganzen Persön-
lichkeit, zu dem brennenden Wunsche, den Geliebten dauernd
an sich zu fesseln, ihm Richtung zu geben, ihn zu einem tüch-
tigen, verläßlichen, vertrauten Helfer fürs Leben zu gewinnen,
und – zum Lohn für die Erziehungsmühe und zur Besiege-
lung der Vertraulichkeit den Genuß seiner Leibesblüte von ihm
zu erbitten! Die Scham über solch Begehren und über seine
Gewährung wandelte nicht selten, zumal wenn ihr später etwa
gar mit Spott gelohnt ward, die Hingebung des Geliebten in
tödlichen Haß gegen den Schänder seiner Mannesehre um.
Aber es ist nicht zu zweifeln, daß zuweilen die „Huldgewäh-
rung" den Jüngling wirklich fürs Leben an den Freund ge-
fesselt hat. Des Epaminondas Liebling Asopichos führte ein
Bild des Siegesdenkmals von Leuktra auf seinem Schild, und
weihte den, nachdem er ihn mit Ruhm geführt, als Denkmal

der Liebe des großen Mannes dem delphischen Gotte. Alexander, Philipps Sohn, dem der homerische und äschyleische Achilleus Vorbild war, fand in seinem Patroklos Hephästion einen Helfer, dem er das Geheimste anvertrauen durfte, heischte für ihn, als er selber Zeus Ammons Sohn und Gott geworden war, von Makedonen und Hellenen Heroenverehrung, und ehrte den Verstorbenen, auch hierin ein zweiter Achill, durch die leidenschaftlichsten Schmerzensergießungen und durch Menschenopfer und Bestattungspracht, wogegen die Totenfeier des Patroklos ein Kinderspiel war.

Es mochte ja Paare geben, die jene sinnliche Konsequenz des Verhältnisses zu ziehen sich scheuten, und deren Verkehr zwar etwas von der Innigkeit eines Liebesverhältnisses hatte, dabei aber doch ebenso rein blieb, wie etwa in unseren Studentenkreisen der des Leibburschen mit seinem Leibfuchs. Aber das waren Ausnahmen. „Wäre es wahr," läßt 500 Jahre nach Sokrates Plutarch in seinem Liebesbüchlein einen Bekämpfer der Männerliebe sagen, „wäre es wahr, was der und jener Fürsprecher eueres Eros vorgibt, daß bei ihm von einem Genusse sinnlicher Liebeslust gar keine Rede sei, so wäre er ja gar kein Eros. Eros gehört nun einmal zum Gefolge der Aphrodite, ihr zu dienen ist sein Beruf im Götterstaat, ihr verdankt er, was er von Ehre und Macht besitzt." „Der Eros zu den Knaben", heißt es vorher, „kommt mir vor wie ein nachgeborener Bastard, der nun den alten echten Sohn des Hauses, den Eros zum Weibe, aus seinem rechtmäßigen Erbe verdrängen will. Dazu ist ihm der Mut gekommen, seit die männliche Jugend auf den Turnplätzen sich zu entblößen begonnen hat. Da hat er sich eingeschlichen in die Turnhallen und an die Turner herangedrängt, und allmählich sind ihm die Flügel gewachsen, und nun kennt er nicht Zaum noch Zügel mehr, sondern schmäht und höhnt jenen seinen echtgeborenen Halbbruder, der in den Ehen zu Hause ist, und dem Menschengeschlecht ein Helfer ist zur Unsterblichkeit, weil er die Flamme unseres Lebens, wenn sie erlöschen will, immer

frisch entzündet durch die Kette der Zeugungen. Der andere, neue, leugnet, daß er der Lust nachgehe; denn er schämt sich und fürchtet sich vor dem Bekenntnis. Da bedarf er denn eines Vorwandes, warum er sich doch an die Schönen, im Jugendglanz Blühenden, macht, und redet sich heraus mit der Freundschaft und der Mannestugend, und bestreut sich mit dem Staube der Ringplätze, und badet kalt und zieht die Brauen hoch, und philosophiert und huldigt der Sophrosyne, – weil es der Brauch verlangt! Kommt aber die Nacht mit ihrer Stille,

süß schmeckt das Obst dann, wenn der Wächter schlafen ging!"

Nicht immer trug die sinnliche Männerliebe diese Tugendmaske. Um nicht zu reden von den Späteren, die, wie der Römer Martial, „der Verwegene", oder der Spötter Lucian von Samosata, sich unverblümt zur Verehrung des schamlosen Eros bekennen, so sollen schon in der sokratischen Zeit, wie in beiden Gastmählern gesagt ist, Eleer und Böoter aus der grob sinnlichen Natur ihrer Männerliebe nicht das mindeste Hehl gemacht haben. In Lakedämon billigte oder verlangte wohl gar die Sitte, daß jeder junge Mann sich unter den heranwachsenden Knaben einen Liebling zu vertrauter Führung erkor – Eispnelas, Einbläser, hieß der Liebende, Aïtas, Hörer, der Geliebte –, ob aber in diesen Verhältnissen Reinheit, wie Xenophon auf das bestimmteste versichert, herrschte, oder ob sie nur erheuchelt ward, läßt sich nicht ausmachen, Platos Pausanias schweigt darüber. Im sokratischen Athen war das Urteil über die sinnliche Männerliebe schwankend und voll von Widersprüchen, die Pausanias in Platos Gastmahl gut schildert, aber sophistisch ausdeutet. Ihrer ganzen Entstehung nach war die Knabenliebe ja ein mehr aristokratischer Brauch, geübt von solchen Bürgern, denen ihr Besitz die Muße gab, sich der Stadtverwaltung und überhaupt den öffentlichen Interessen zu widmen, sich um ihre leibliche und geistige Ausbildung zu kümmern, Redekunst zu pflegen, halbe Tage in den Turnhallen

zuzubringen. Diejenigen Bürger, welche selbst ihr Feld bauten, hatten ebensowenig wie die kleinen Kaufleute, Handwerker und sonstigen städtischen Kleinbürger Zeit, auf den Turnplätzen mit hübschen Jungen zu flirten, und sie gaben ihr Urteil über jene noble Passion zu erkennen, indem sie für die jungen Leute, die sich dazu gebrauchen ließen, die kräftigsten Schimpfnamen prägten. Natürlich aber griff demungeachtet die modische Unsitte über in die niederen Kreise, und wucherte, die widrigsten Blüten treibend, in der Hefe der aus Bürgern, Beisassen und Ausländern gemischten städtischen Bevölkerung. Es entstanden Knabenbordelle, und von den Unternehmern erhob die Stadt eine Gewerbesteuer. Kurz das Unwesen zeigte die verschiedensten Formen und war den verschiedensten Urteilen ausgesetzt, je nach der Natur der Fälle und der Denkart der Beurteiler, ungefähr wie bei uns die freie Geschlechtsliebe und der ungeregelte Geschlechtsverkehr. Die vielgepriesenen Tyrannenmörder Harmodios und Aristogeiton waren ein Liebespaar und wurden als Liebespaar gefeiert. Im Spaß oder im grimmig spottenden Ernst ward es oft gesagt, daß die angesehensten Volksredner einst Buhlknaben gewesen seien, daß es keine bessere Vorschule zum Rednerberuf gebe als solche Buhlschaft, weil sie schamlos mache. Ein Gesetz, welches den Sklaven die Knabenliebe verbot, schien diese als Ehrenrecht der Freien anzuerkennen. Aber ein anderes Gesetz gestattete jedem Bürger, der einem öffentlichen Redner nachweisen konnte, daß er sich einst zum Buhlknaben habe gebrauchen lassen, Klage auf Verlust des Rechts zu öffentlichem Auftreten gegen ihn zu ererheben. Eine auf uns gekommene Anklagerede dieser Art aus der Zeit unmittelbar nach Platos Tod setzt den sonderbaren Widerspruch der öffentlichen Meinung über den Gegenstand in ein helles Licht, die Rede des Äschines gegen Timarchos. Der Ankläger muß den Verteidigern des Angeklagten einräumen, daß er sich selber gern in den Turnhallen herumtreibe, daß er auf den und jenen schönen Knaben päderastische Gedichte gemacht habe und durch Liebeshändel gleicher Art in Schlägereien

geraten sei, aber er weiß sich herauszureden, mit Wendungen, die an des platonischen Pausanias himmlischen Eros erinnern, und wir erfahren, daß es ihm gelang, seine Anklage dem Verteidiger Demosthenes gegenüber durchzusetzen und in dem Angeklagten einen verhaßten Parteifeind mundtot zu machen.
Die Zahl der tonangebenden Männer in den höheren Kreisen des alten Athen, welche die bis zum sinnlichen Genusse gesteigerte Männerliebe gänzlich und grundsätzlich verwarfen, war vermutlich nicht groß. Sokrates und Xenophon gehörten dazu, Plato kann nur mit Vorbehalt dazu gerechnet werden. In dem Werk seines hohen Greisenalters, den Gesetzen, spricht er ihr allerdings das Verdammungsurteil, als einer Versündigung gegen die menschliche Natur, und auch schon in seiner wohl ein halbes Menschenalter früher entstandenen Republik will er aus der Liebe des Mannes zum Knaben die Wollust verbannt wissen, weil diese ihrem Wesen nach Zügellosigkeit und Raserei sei, in der echten Liebe aber Zucht und Maß und Harmonie herrschen müsse. Aber nicht ganz so klingt, was der noch jugendliche Dichterphilosoph in seinem von dithyrambischer Stimmung erfüllten Phädros den Sokrates am Bachesrand unter der schattenden Platane dem Freunde, nach dem das Gespräch benannt ist, sagen läßt. Da ist die Liebe des Mannes zum Knaben selbst Raserei, aber eben darum etwas Preisenswertes. Denn sie ist ein göttliches Rasen, göttlicher noch und beglückender als die Raserei der Dichter und der Propheten: denn sie läßt den mit ihr begnadeten Menschenseelen das Gefieder, das sie beim Sturz aus himmlischen Höhen verloren haben, aufs neue wachsen, freilich nur denjenigen Paaren, die den mächtigen Wollustreiz durch die Macht der Philosophie siegreich überwinden, immerhin aber nehmen auch solche Paare, die das eine oder andere Mal in einer schwachen Stunde jenem Reiz unterlegen sind, als Frucht ihrer Liebe eine weit bessere Aussicht auf künftige Wiederbeflügelung ihrer Seelen in das Jenseits hinüber als die, welche, vom göttlichen Hauche des Eros unberührt, im

Leben nicht über das hinauskamen, was ihnen Vernünftigkeit und Tugend hieß, in Wahrheit aber nur ärmliche Unfreiheit war, und aus dem Leben scheiden mit der Aussicht auf endlose Wiedergeburten auf der Erde und freud- und vernunftlose Zwischenfristen in der Unterwelt. Wie nun stellt sich Plato im Gastmahl, das als Werk seines gereiften Mannesalters der Entstehungszeit nach zwischen dem Phädros und der Republik wohl etwa die Mitte hält, zu dem Gegenstande? Den Sokrates läßt er für seine Person die Verführung des Alkibiades mit Heldenstärke überwinden und auch anderen Jünglingen gegenüber, denen er seine Liebe zuzuwenden schien, doch frei von jedem sinnlichen Begehren bleiben, aber eine Äußerung über den heiklen Gegenstand legt er ihm nirgends in den Mund, obwohl die Lobreden auf den Eros, die Sokrates mit angehört hat, ihm Anlaß genug dazu geboten hätten. Nicht gerade die des Phädros, obwohl auch in ihr die Farbe der Sinnlichkeit durchschimmert, wohl aber daß Aristophanes die Umarmung von Mann und Mann ebensogut wie die von Mann und Weib auf Veranstaltung des Zeus zurückführt, der durch diese die Gattung habe erhalten, durch jene den schmachtenden Hälften wenigstens Sättigung habe gewähren wollen, auch das verfängliche Wort Agathons, Eros sei gerecht, denn was der Wollende dem Wollenden gewähre, das könne kein Unrecht sein, vorzüglich aber die Rede von Agathons Liebhaber, Pausanias aus der Töpferstadt!

Wie prächtig klingt es doch, wenn Pausanias damit anhebt, die himmlische Liebe zu unterscheiden von der gemeinen Liebe der gemeinen Menschen, die auf die Seele zielende von der auf den Leib gerichteten! Man stutzt wohl, wenn der Sprecher die Frauenliebe kurzweg in den Bereich des gemeinen Eros verweist, aber als himmlische Liebe, denkt man doch, werde nun jene gepriesen werden, die jedes fleischliche Begehren durch die Kraft des Geistes zu überwinden wisse, aber wie enttäuscht der Rede Fortgang! Da erscheint es als selbstverständlich, daß auch wen jener himmlische Eros beseelt, von

dem Geliebten die Erfüllung seines fleischlichen Gelüstes begehre und wenns not tut erbettle. Dem Zweifel, ob das recht sei, begegnet das einschüchternde Wort, es gebe Leute, die die Gewährung solches Verlangens schändlich zu nennen wagten, und das andere Wort, da wo diese Ansicht Geltung erlangt habe, sei es geschehen durch den despotischen Sinn der Regierenden und den Knechtsinn der Regierten. So erscheinen Männerstolz, wissenschaftliches und turnerisches Bestreben und — Knabenschändung als unzertrennliche Dinge. Das Weitere dreht sich um die Frage, in welchen Fällen es nach athenischer Sitte schön und ehrenvoll für den Liebling sei, dem Liebhaber die höchste Liebeshuld zu gewähren, und die Entscheidung darüber fällt so liberal aus, wie der sinnlichste übersinnliche Freier sichs nur wünschen kann. Der Knabe darf und soll dem Liebhaber zu Willen sein, wenn er durch den Umgang mit ihm an Wissen, Bildung, Tüchtigkeit zu gewinnen hofft; trügt ihn die Hoffnung, so trifft ihn weder Schuld noch Tadel.

Diese Lehren des Pausanias bleiben im Fortgang der Unterhaltung ohne Widerspruch. Agathon kann natürlich nichts dagegen einwenden, Aristophanes gönnt seinen Mannesschnitzen den Trost der Umschlingung. Alkibiades hat gar nicht gezweifelt, daß Sokrates sowenig wie andere Liebhaber den Genuß seiner Leibesblüte verschmähen werde, und als dieser dennoch seiner scharfen Lockung widerstand, so hat er aus dieser übermenschlichen Heldentat eine Verdammung des sinnlichen Begehrens in der Männerliebe nicht heraus empfunden. Und Diotima? Ihren Satz, der echten Knabenliebe höchstes Ziel sei, in der schönen Seele des Lieblings schöne Gedanken und Reden zu zeugen, würde ja gewiß auch Pausanias unterschreiben. Ob es aber nicht ein Nebenverlangen des Liebhabers sein könne, des Lieblings schönen Leib zu genießen, darüber schweigt Diotima. Und wenn sie ihren Dämon Eros sich an den Türen unter freiem Himmel schlafen legen läßt, nun so hat ja auch Pausanias gesagt, dem Liebenden werde

es nicht übelgenommen, wenn er im Sehnen nach des Lieblings Hulderweisung sich dessen Türschwelle zum Bette erwähle. Daß zwischen dem himmlischen Eros des Pausanias und dem Dämon der Diotima ein großer Unterschied ist, wird Xenophon darum nicht verkannt haben. Es wird ihm auch nicht entgangen sein, daß Plato, indem er den Pausanias seine fleischliche Gesinnung mit so verwogenen Redekünsten verhüllend offenbaren und verteidigend verhüllen läßt, die Halbheuchelei der Urninge seinerseits ironisiert. Allein das konnte dem Gefühl Xenophons nicht genügen. Ihm deuchte jene Denkart und ihre Betätigung abscheulich, und er wußte, daß Sokrates ebenso gedacht hatte. Wie dieser davon dachte, darüber konnte er nach zehnjährigem Verkehr mit ihm nicht im Zweifel sein, und wir haben alle Ursache, seiner Versicherung, daß er so dachte, zu vertrauen. Da schien es ihm nun, wer jene fleischliche Gesinnung sich in des Sokrates Gegenwart so kühn habe aussprechen lassen, wie sie sich in des platonischen Pausanias Rede ausspricht, der hätte sie ebenso deutlich und kräftig von Sokrates müssen verurteilen lassen. Und da Plato das versäumt hatte, so unternahm nun er es, den geliebten Meister seine Verwerfung der Wollust in der Männerliebe aussprechen und begründen zu lassen. Vorbereitet hat er diese Aussprache teils durch die Scherzreden über Kritobuls' Verliebtheit und Schönheitsreiz – die uns zugleich zeigen, daß Sokrates die Macht dieses Reizes selber anerkannte und gewiß für seine Person nicht unempfindlich dafür war –, vorzüglich aber durch die Art, wie Sokrates aus dem Syrakuser durch die Ironie seiner Fragen ein brutales Sichbekennen zu dem päderastischen Laster in seiner gröbsten Form herauslockt. Die Ausführung bringt dann des Sokrates Rede über den Dämon Eros. Indem nun in dieser Sokrates jenem platonischen Pausanias die verdiente Abfertigung angedeihen läßt, hat es der Dämon Zufall gefügt, daß ihm ein Versehen mit untergelaufen ist, das die deutschen Gelehrten verwirrt hat. Xenophon gibt in seinem Gastmahl ein Zitat aus dem Gastmahl Platos, somit ist seins das jüngere, –

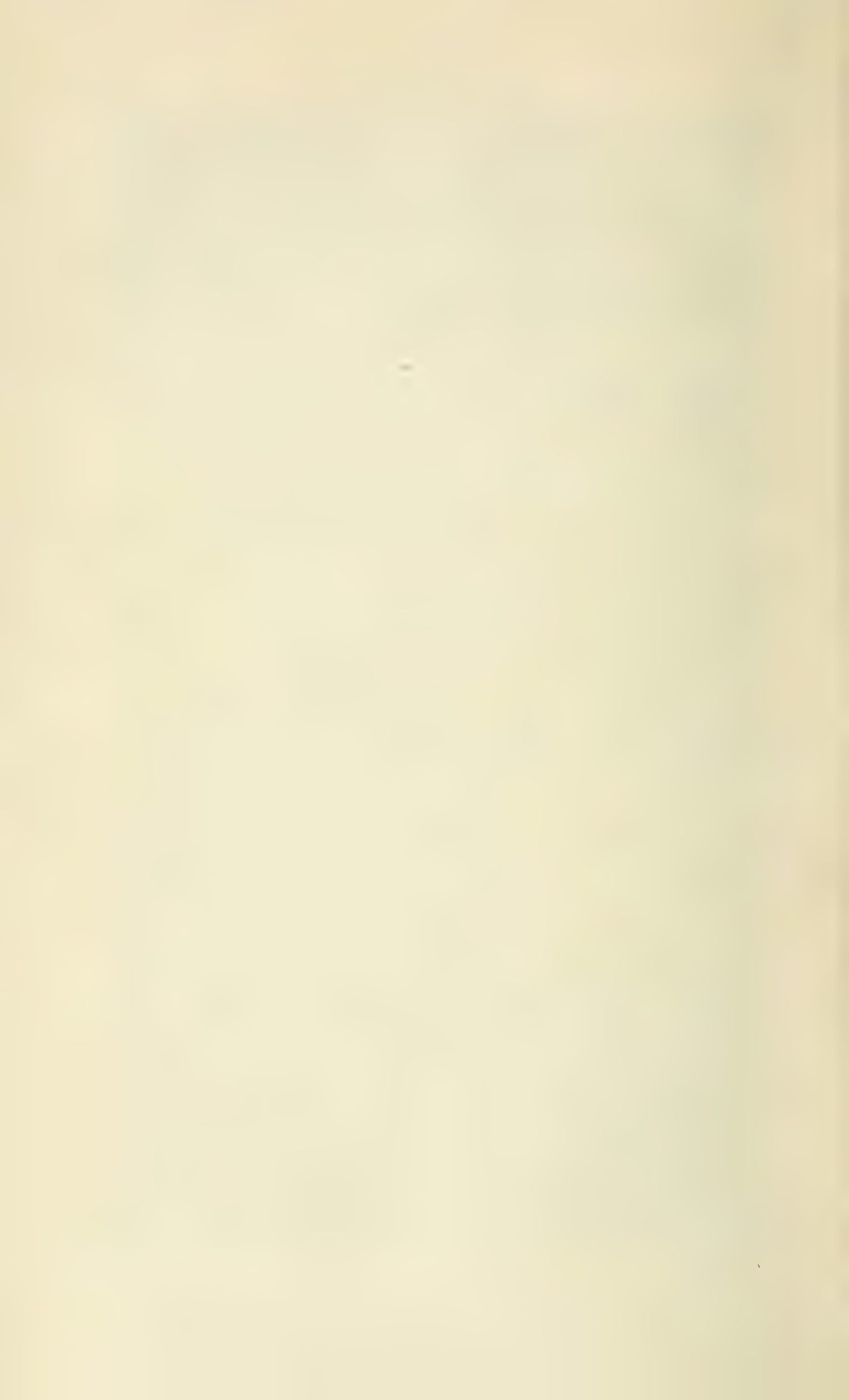
sollte man meinen. Aber das Zitat ist ungenau, darum hat man seine Beweiskraft geleugnet. Bei Xenophon sagt nämlich Sokrates, Pausanias, der Liebhaber des Dichters Agathon, habe die „wunderliche Meinung" ausgesprochen, aus Liebhabern und Lieblingen jenes fleischlich gesinnten Schlages würde sich das furchtbarste Kriegsheer bilden lassen. Nun spricht aber von einem aus Liebespaaren zu bildenden Heere in Platos Gastmahl gar nicht Pausanias, sondern dessen Vorredner Phädros von Myrrhinus. Daraus haben denn Verteidiger der Meinung, daß das xenophontische Gastmahl das ältere sei, geschlossen, die darin enthaltene Polemik gegen Pausanias beziehe sich gar nicht auf die Rede, die Plato diesen in seinem Gastmahl halten läßt, sondern auf eine von Pausanias selbst herausgegebene Schrift über die Männerliebe, die dann Plato benutzt, aber so benutzt habe, daß er jenen Satz daraus seinen Phädros sprechen ließ. Aber wenn es eine solche Schrift gab und Plato aus ihr schöpfte, so mußte er doch wohl in den Gesprächen in seinem Gastmahl ihrer Erwähnung geschehen lassen, so gut wie er seinen Alkibiades den Aristophanes an einen Vers seiner Wolken erinnern läßt, und durfte nicht sagen, es gebe Schriften über alle möglichen Dinge, aber noch keine über den Eros. Wie war es möglich, mit dieser Bemerkung in des Pausanias Gegenwart einen Redewettkampf über den Eros zu eröffnen und darin teils ihn selber, teils einen anderen Dinge sagen zu lassen, die jener Schrift entnommen waren? Athenäos, der zwar ein Zeitgenosse des Kaisers Caracalla, und ein großer Pedant, aber ein vorzüglicher Kenner der altathenischen Literatur war, sagt, eine Schrift des Pausanias kenne er nicht, auch komme dieser außer bei Plato nirgends als Sprecher über die Liebe vor; Xenophon müsse also, da er einen Satz aus seiner Rede anführe, der bei Plato nicht darin stehe, entweder dessen Gastmahl in anderer Fassung gelesen oder er müsse geflunkert haben. Aber es folgt keins von beiden. Sondern Xenophon hatte zwar das Gastmahl Platos gelesen, hatte es aber nicht mehr in Händen, als er seins schrieb (denn der

Bücherbesitz war damals noch nicht so gewöhnlich als zu des Athenäos Zeiten), und da war ihm die Rede des Phädros, in der ja ebenfalls ein sinnlich erotischer Ton durchklang, mit der des Pausanias in der Erinnerung zusammengeflossen. Jene gab ihm noch Anlaß, die Meinung von einem erotischen Verhältnis zwischen Achilleus und Patroklos zu berichtigen, diese, das Beispiel eleischer und böotischer Sitte, als nicht in Betracht kommend für Athener, zurückzuweisen, vor allem aber entnahm er daraus die ganze Unterscheidung des gemeinen von dem himmlischen Eros, die Pausanias selbstbewußt als seinen Fund vorträgt und durch einen formgerechten Syllogismus beweist, der Entlehner Xenophon aber, die vom Liebling „Huld-erweisung" begehrende Liebe dem gemeinen Eros zuweisend, gegen ihn kehrt.

Indem Xenophon seinen Sokrates den Pausanias als Fürsprecher jener ihm widerwärtigen Gesinnungen namhaft machen ließ, hat er ihn freilich ein wenig aus der Rolle fallen lassen (denn, kann man fragen, wie kommt Sokrates dazu, beim Gastmahl des Kallias gegen Äußerungen zu streiten, die Pausanias beim Gastmahl des Agathon getan hat?), und er hat sich zugleich einen doppelten Anachronismus zuschulden kommen lassen, den ihm Athenäos aufzumutzen nicht versäumte. Erstens kam, wenn Athenäos recht berichtet ist, die den Sieg des Knaben Autolykos spöttlich behandelnde Komödie des Eupolis im Jahre 420 v. Chr. zur Aufführung, Agathon aber errang seinen ersten tragischen Sieg erst 416 v. Chr., und Sokrates hat also die Rede des Pausanias vier Jahre früher getadelt als sie gehalten sein sollte. Zweitens war Xenophon beim Siege des Autolykos selbst noch ein kleiner Knabe, kann also bei dem Festmahl des Kallias nicht, wie er sagt, zugegen gewesen sein. Aber Xenophon schrieb für Leser, die sich jener mehr als ein Menschenalter zurückliegenden Daten nicht mehr erinnerten. Und wenn er am Eingang seines Gastmahls sagt, er wäre dabei gewesen, oder hätte erlebt, was er berichten will, so ist das eine Wendung, die niemand täuschen, sondern dem was

folgt, nur die Form des Berichts einer wahren Begebenheit geben soll. Gibt er doch jener Fiktion im Verlauf der Erzählung gar keine Folge weiter, sondern läßt sie ruhig fallen. Er müßte sonst ja, wie von den anderen acht Teilnehmern des Mahls, auch von sich erzählen, wie und wo er von Kallias dazu geladen worden sei, und was er beim Mahle gesprochen, besonders worauf er sich das meiste einzubilden bekannt habe. Aber in der Erzählung deutet kein Wort an, daß außer den acht geladenen Gästen Autolykos, Lykon, Hermogenes, Sokrates, Kritobulos, Antisthenes, Charmides und Nikeratos, dem ungeladenen Philippos und dem zum Symposion bestellten Syrakuser, die alle wiederholt redend eingeführt werden, noch ein anderer Festgenosse zugegen gewesen sei. Um so mehr leuchtet ein, daß Xenophon sein Gastmahl samt den Reden dabei gerade so frei erfunden hat wie Plato seins. „Er lügt," sagt Athenäos. Aber seinen Zeitgenossen hat Xenophon mit jenem Eingangssatze im Ernste nichts aufbinden wollen. Geschichtlichen Glauben heischt er nur für das Charakterbild seines Meisters, das aus seiner Erzählung hervorspringen soll, und besonders dafür, daß Sokrates über die Männerliebe so dachte, wie er ihn darüber reden läßt. Alles andere ist Einkleidung und poetisches Beiwerk. Da sein Gastmahl wie das des Plato ein Siegesfest sein sollte, so suchte er nach einem Sieger, dessen Persönlichkeit ähnlich wie die des Agathon in einer Beziehung zu dem Thema, der Männerliebe, stand, und fand ihn in dem Knaben Autolykos, sowie in dessen Liebhaber Kallias einen Wirt, von dem es glaublich war, daß er zu einem seiner Symposien auch den Sokrates geladen haben könne. Autolykos muß vier bis sechs Jahre älter als Xenophon und ihm persönlich wohl bekannt gewesen sein. Seinen jungen Athletenruhm bewährte er als Mann, und jener Knabensieg blieb wohl nicht sein einziger. Als nach Athens Sturz eine lakedämonische Besatzung auf der Akropolis lag, und deren Befehlshaber gegen Autolykos im Streite den Stock erhob, faßte der ihn bei den Beinen und stellte ihn auf den Kopf. Lysandros, der lake-

dämonische Oberbefehlshaber, der Zeuge des Vorgangs war, gab dem Athener recht und verwies dem Spartaner die Ungebühr. Bald nachher aber fiel Autolykos ebenso wie Nikeratos der Raub- und Mordpolitik der Dreißig zum Opfer. Von des Autolykos Vater Lykon ist nichts weiter bekannt. Kaum bedarf es der Erwähnung, daß er mit dem gleichnamigen Ankläger des Sokrates nicht identisch ist.



Mir deucht, von wackeren Männern verdienen es nicht nur ihre ernsten Unternehmungen, daß man sie im Gedächtnis behalte, sondern auch, was sie in Stunden des Scherzes getrieben haben. Ich kann mich dafür auf eigene Erlebnisse berufen, die ich hier mitteilen will.

Es war am großen Panathenäenfeste am Tage der Rennen, und Kallias, Hipponikos' Sohn, führte zu diesem Schauspiele den Knaben Autolykos, um dessen Liebe er warb und der an dem Feste den Siegespreis im Pankration[1] errungen hatte. Als das Rennen zu Ende war, kehrte er mit Autolykos und dessen Vater Lykon heim zu seinem Haus im Peiräeus, und auch Nikeratos folgte ihm dahin. Da er aber unterwegs den Sokrates in Gesellschaft des Kritobulos, sowie des Hermogenes, Antisthenes und Charmides sah, gab er einem Diener Auftrag, dem Autolykos mit seinen anderen Begleitern den Weg zu zeigen, er selbst trat zu der Gruppe um Sokrates heran und sprach: „Gut, daß ich euch hier treffe! Ich bin nämlich im Begriffe, dem Autolykos und seinem Vater einen Schmaus zu geben, und da denke ich, mein Fest wird viel mehr Glanz bekommen, wenn Männer mit so lauteren Herzen und Sinnen, wie ihr seid, meinen Männersaal zieren, als wenn ihn Heerführer, Reiterführer und dergleichen Ehrenstreber anfüllen." Sokrates darauf: Immer spottest du unser und verachtest uns, weil du dirs viel Geld hast kosten lassen, von Protagoras Weisheit zu kaufen, und von Gorgias, und von Prodikos und vielen anderen Meistern, und uns nur als so 'ne

[1] Verbindung von Ring- und Faustkampf, die schwerste der turnerischen Kampfarten. Es gab an den großen Festen besondere Turnkampfspiele für Männer und für Knaben. Das Wort Pankration bedeutet Allkampf oder Allsieg.

Art Arbeiter für den eigenen Hausbedarf an der Weisheit herumpfuschen siehst. „Ja, ja," erwiderte Kallias, „sonst hab ichs euch immer verhehlt, daß ich viele weise Dinge zu sagen hatte, wenn ihr aber jetzt zu mir kommt, so werd ich euch zeigen, wie viel ihr von mir lernen könnt." Anfangs nun wollten Sokrates und seine Freunde die Einladung begreiflicherweise[1] dankend ablehnen, wie sie aber sahen, daß es ihn ernstlich verdrießen würde, wenn sie nicht kämen, so sagten sie ihm zu. So erschienen denn nun auch die Gäste, die einen, nachdem sie sich ausgeturnt und gesalbt, andere auch nachdem sie gebadet hatten. Autolykos setzte sich[2] neben seinen Vater, die anderen lagerten sich auf den Polstern. Wer nun aufmerkte, was vorging, konnte gleich den Eindruck gewinnen, daß die Schönheit ihrer Natur nach ein königliches Ding sei, zumal wenn sich Scham und Zucht zu ihr gesellt, wie hier bei Autolykos. Wie ein Licht, das in der Nacht aufleuchtet, alle Blicke auf sich lenkt, so zog hier die Schönheit des Autolykos aller Augen auf sich. Aber man sah, auch in der Seele spürte jeder, der ihn ansah, irgendeine Wirkung. Einige wurden nur schweigsamer, andere nahmen irgendwie auch eine besondere Haltung an. Mich dünkt nun zwar, alle Menschen, die ein Gott erfüllt, sind interessant zu beobachten. Aber die von anderen Göttern besessen sind, bekommen davon ein kühneres Aussehen, einen mächtigeren Klang der Stimme, ein ungestümes Wesen. Wen dagegen der züchtige Eros beseelt, dem macht er den Blick milder, die Stimme sanfter, und leiht ihm die freieste Haltung, die edelste Gebärde. In solcher Verfassung war jetzt Kallias, eine Augenweide für alle, die dieses Gottes Weihe empfangen hatten! So speisten sie schweigend, als ob ein Mächtigerer es ihnen so geboten hätte. Da klopfte

---

[1] Weil sie, nur durch die zufällige Begegnung veranlaßt, als übergroße Höflichkeit erschien, deren Ablehnung nicht übelgenommen werden würde. Sie auszusprechen, lag für Kallias deswegen besonders nahe, weil einer der vier Begleiter des Sokrates sein eigener Bruder Hermogenes war. — [2] Als Knabe darf er an der Männermahlzeit nur sitzend, nicht liegend teilnehmen.

draußen der Lustigmacher Philippos ans Tor, und trug dem Diener, der ihn fragte, zu melden auf, wer er wäre und warum er Eintritt begehrte: er erscheine mit allem nötigen Gepäck versehen, um anderer Leute Schmaus zu genießen, und sein Diener sei ganz erschöpft, weil er gar nichts zu tragen und kein Frühstück im Leibe habe. Wie Kallias das hörte, sagte er: Wahrhaftig, ihr Männer, ich müßte mich schämen, wollt ich ihm nicht das Obdach gönnen. So mag er kommen! Dabei blickte er den Autolykos an, um zu sehen, wie ihm der Spaß vorkäme. Philippos aber trat in den Saal und sprach: „Daß ich ein Lustigmacher bin, wißt ihr, glaub ich, alle. Ich komme aber hier voll guten Muts, weil ich mir denke, es ist lustiger, ungeladen zum Schmause zu erscheinen, als geladen." „Leg dich nur," erwiderte Kallias, „du siehst, mit Ernst sind die Gäste wohl versehen, Lustigkeit können sie vielleicht eher noch etwas brauchen." Als sie nun weiterspeisten, versuchte Philippos gleich anfangs einen Spaß, um doch zu leisten, wessentwegen man ihn zu Schmäusen zu rufen pflegte, aber niemand lachte. Das verdroß ihn sichtlich, und er machte bald darauf einen zweiten Versuch, Lachen zu erregen. Als auch der fruchtlos blieb, hörte er auf zu essen, verhüllte sich und lag so da. Da sprach Kallias: „Was soll das heißen, Philippos? Plagt dich eine Wehtat?" Nun stöhnte er laut und sagte: „Ja, beim Zeus, Kallias, eine große Wehtat! Nun das Lachen aus der Welt verschwunden ist, ists aus mit meiner Sache. Sonst wurd ich immer zu Schmäusen geladen, um die Gäste zum Lachen zu bringen und lustig zu machen. Jetzt aber, wozu wird mich noch einer laden? Ernsthaft zu sein, das brächt ich ebensowenig fertig, wie unsterblich zu werden. Um von mir wieder geladen zu werden, wird mich auch kein Mensch einladen. Denn das wissen alle: daß in mein Haus ein Schmaus käme, das gibts überhaupt nicht." Damit schneuzte er sich geräuschvoll, und es klang ganz, als ob er ernstlich weinte. Nun sprachen ihm alle Trost zu, sie würden schon wieder lachen, und hießen ihn essen, und Kritobulos schlug

über sein Jammern eine laute Lache auf. Wie er das hörte, deckte er sich auf und sagte: „Sei getrost, mein Seelchen, es gibt schon noch manchmal 'nen Schmaus." Damit begab er sich wieder ans Essen.

Als die Tische weggenommen waren, das Trankopfer gebracht und der Lobgesang gesungen war, und das Gelage beginnen sollte, erschien ein Mann aus Syrakus mit einer trefflichen Flötenspielerin, einer Tänzerin, die wunderbare Kunststücke ausführen konnte, und einem wunderschönen Knaben, der sehr gut Laute spielte und sich auch mit erstaunlichen Tanzkünsten sehen ließ. Wie die Flötenspielerin und der Knabe ihre Musik zum besten gegeben und viel Beifall geerntet hatten, sagte Sokrates: Beim Zeus, Kallias, du bewirtest uns herrlich! Nicht genug, daß du uns ein untadelhaftes Mahl vorgesetzt hast, bereitest du auch unseren Augen und Ohren einen köstlichen Schmaus. „Was meinst du?" erwiderte Kallias, „wollen wir uns auch noch Myrtensalbe kommen lassen, um auch unserem Geruchsinn ein Fest zu geben!" O ja nicht! sagte Sokrates. Wie dem Mann eine andere Kleidung steht als dem Weibe, so ziemt ihm auch ein anderer Duft. Einem Manne zu gefallen, salbt sich doch gewiß kein Mann mit Myrtenöl! Die Frauen freilich! Aber auch die, wenn sie jung sind, wie hier dem Nikeratos seine oder die des Kritobulos, was brauchen sie noch Myrtenöl? Sie duften ja schon selber danach! Aber den Nasen der Frauen duftet das Öl, wie wirs in den Turnhallen brauchen, süßer als Myrtenöl, und sie vermissen es schmerzlicher. Die sich mit Myrtenöl gesalbt haben, die riechen stracks alle einer wie der andere, mögen sie Knechte sein oder freie Männer. Der Duft dagegen, den das Turnen erzeugt, der braucht viele Übungen und lange Zeit, ehe er die besondere Lieblichkeit gewinnt, die den freien Mann erkennen läßt. Hier warf Lykon ein: „Ja das mag für junge Männer sein, aber wir, die wir nicht mehr turnen, wonach sollen wir denn duften?" Nun, beim Zeus, nach Rechtschaffenheit, antwortete Sokrates. „Ja wo kann man denn die Salbe be-

kommen?" Bei den Salbenhändlern freilich nicht, beim Zeus! „Und wo denn sonst?" Nun, Theognis[1] sagt:

Treffliches wirst du von Trefflichen lernen. Verkehrst du mit Schlechten,
Geht dir zugrund auch dein eigner verständiger Sinn.

„Hörst du, mein Sohn?" sagte Lykon. Wohl hört ers, beim Zeus, sagte Sokrates, und machts auch schon so. Wie er Sieger im Pankration werden wollte, hat er sich nach dem besten Turnlehrer umgetan, und mit dessen Hilfe und Rat sich so wacker geübt, daß er den Preis davontrug. Nun er ein tüchtiger Mann und Bürger werden will, wird er sich wieder mit deiner Hilfe einen Berater suchen, der ihm am geschicktesten dünkt, ihm dazu zu verhelfen, und hat er ihn gefunden, so wird er ihm nicht von der Seite gehen. Nun wurden viele Stimmen laut: „Wo soll er wohl dafür einen Lehrer finden?" rief einer. Ein anderer: „Das läßt sich gar nicht lehren!" Ein dritter: „Wenn irgendwas, muß man auch das lernen können!" Sokrates aber sagte: Nun, da dies bestritten ist, so wollen wir ein andermal davon sprechen. Laßt uns jetzt uns erst einmal dem Nächsten widmen! Ich sehe, hier tritt unsere Tänzerin auf und es werden Reife gebracht. Nun fing denn die Flötenbläserin an, ihrer Genossin aufzuspielen, und jemand reichte dieser die Reife hin, einen nach dem anderen, bis zu zwölfen. Sie nahm sie und warf sie im Tanzen nacheinander in die Luft, die Höhe des Wurfes so abmessend, daß sie sie im Takte wiederfing. Sokrates meinte: Aus dem, was das Mädchen leistet, sieht man doch wieder, wie aus so vielem anderen, daß die weibliche Natur der männlichen nichts nachgibt! Nur an Erkenntnis fehlts ihr und an Stärke. Drum wer von euch eine Frau hat, lehre ihr nur getrost, was er für seine Zwecke wünschen muß daß sie verstehe. Aber Antisthenes rief ihm zu: „Wenn du so denkst, Sokrates, warum bildest du denn da nicht auch deine Xanthippe aus, sondern nimmst vorlieb mit einer

---

[1] Spruchdichter aus Megara, hundert Jahre älter als Sokrates.

Frau, der es an Unleidlichkeit keine von allen, die da leben, gleichtut, ja ich glaube, keine von allen, die je gelebt haben und leben werden?" Weil ich sehe, daß auch wer mit Pferden recht umgehen lernen will, sich nicht die frömmsten anschafft, sondern recht wilde. Denn ich will mit den Menschen umgehen lernen, und da hab ich mir diese Frau angeschafft, weil ich sicher bin, wenn ich mit der fertig werde, so werd ich mich mit allen anderen Menschen leicht vertragen. Die anderen hatten den Eindruck, daß diese Rede nahe zum Ziele traf.

Darauf wurde ein großer Reif hereingebracht, aus dem ringsum Schwertspitzen emporstanden. In diesen hinein überschlug sich die Tänzerin rücklings und schwang sich ebenso wieder heraus, so daß die Zuschauer fürchteten, sie möchte sich verletzen, sie führte es aber ganz furchtlos und sicher aus. Da rief Sokrates den Antisthenes an und sagte: Wer das sieht, wird, glaub ich, nicht mehr leugnen, daß sich auch die Mannhaftigkeit lehren läßt, wenn die hier, Weib wie sie ist, sich so mutig in die Schwerter stürzt. Antisthenes antwortete: „Wär es da nicht das gescheiteste für den Syrakuser hier, er stellte seine Tänzerin der Stadt vor und verspräche ihr, gegen klingende Vergütung alle Athener so zu unterweisen, daß sie es wagten, gegen feindliche Lanzenspitzen anzugehen?" „Ja, beim Zeus," fiel hier Philippos ein, den Volksredner Peisandros[1] möcht ich gern in den Messerkreis springen lernen sehen, der jetzt gar nicht mit ins Feld ziehen will, weil er keine Lanzenspitzen vor sich sehen kann." Nunmehr führte der Knabe einen Tanz aus, und Sokrates sagte: Seht nur den Jungen! Wie schön ist er nicht schon in der Ruhe! Aber in seinen Tanzfiguren sieht er doch noch schöner aus. Charmides fragte:

---

[1] Die angebliche Feigheit des Redners Peisandros war ein stehendes Thema der Komödiendichter, als Politiker war Peisandros jedenfalls der verwegensten einer; denn seiner Tatkraft vorzüglich gelang es, im Jahre 411 v. Chr. die Demokratie zu stürzen und für kurze Zeit ein oligarchisches Regiment in Athen zu begründen.

„Damit lobst du wohl seinen Tanzlehrer?" Jawohl, beim Zeus, antwortete Sokrates, denn auch das ist mir aufgefallen, daß kein Teil seines Leibes beim Tanz untätig blieb, sondern Nacken, Beine und Hände alle zugleich in Bewegung waren, ganz wie einer tanzen muß, der durch den Tanz seinen Körper gelenker machen will. Gast aus Syrakus, fügte er hinzu, ich würde sehr gern deine Tanzfiguren von dir lernen! „Was willst du denn damit anfangen?" fragte der. Nun, tanzen, beim Zeus! war die Antwort. Allgemeines Gelächter folgte, Sokrates aber sprach mit sehr ernster Miene: Ihr lacht mich aus? Weswegen denn? Weil ich mir Bewegung machen will, daß ich gesund bleibe, und daß mir Schlaf und Essen schmeckt? Oder weil mich nicht nach Übungen verlangt, von denen die Schenkel stark werden und die Schultern schmal, wie bei den Dauerläufern, oder die Schultern stark und die Beine dünn, wie bei den Faustkämpfern, sondern weil ich meinen ganzen Körper anstrengen und mit sich ins Gleichgewicht setzen will? Oder lacht ihr darum, weil ich mir so nicht wie beim Ringen einen Partner zu suchen oder, alter Mann, der ich bin, mich vor vielen Leuten nackt auszuziehen brauche, sondern nur eine große Stube nötig haben werde, wie auch hier dem Knaben das Zimmer genug gewesen ist für seine Darstellung, und weil ich im Winter bei meinen Übungen ein Dach über mir haben werde und in der Sommerhitze Schatten? Oder lacht ihr, weil ich durch die Übungen meinen starken Leib schmäler machen will? Ihr wißt wohl nicht, daß mich Charmides hier neulich schon am frühen Morgen beim Tanzen getroffen hat? „Beim Zeus, so ists!" rief Charmides. „Anfangs erschrak ich und fürchtete schon, du wärst toll geworden. Da ich dann aber ähnliche Reden von dir hörte, wie jetzt eben hier, so fing ich selber an, wie ich nach Hause gekommen war, zwar nicht zu tanzen, denn das hab ich nie gelernt, aber doch mich in Armbewegungen zu üben, weil ich das verstand." „Beim Zeus," sagte Philippos, „das sieht man dir an, Sokrates, daß du deine Beine mit deinen Schultern ins Gleichgewicht gesetzt

hast! Ich glaube, wenn du deinen oberen Menschen vor der Marktpolizei gegen den unteren abwägen ließest, wie die Bäcker ihre Brote, du kämst ohne Strafe davon.“ Kallias aber sprach: „Wenn du tanzen lernen willst, Sokrates, so ruf mich nur herbei, daß ichs mit dir lerne und dein Gegenüber abgebe.“

„Aufgepaßt!“ rief nun Philippos. „Ich will jetzt auch tanzen, es soll mir einer aufspielen!“ Nun fing er an, den Tanz des Mädchens wie den des Knaben nachzuäffen. Weil sie den Knaben gelobt hatten, daß er sich im Tanze noch schöner darstellte als in der Ruhe, gab Philippos allen seinen Gliedern durch die Bewegung das lächerlichste Aussehen. Weil sich das Mädchen zur Gestalt eines halben Reifs zurückgebogen hatte, suchte er durch Vornüberbücken die Reifgestalt nachzuahmen. Und weil sie zuletzt den Knaben gelobt hatten, daß er beim Tanz alle Teile des Körpers bewegte, so hieß er die Flötenspielerin ein rascheres Tempo nehmen und warf dazu alle Glieder umher, die Arme, die Beine, den Kopf. Als er nicht mehr konnte, legte er sich nieder und sprach: „Meine Tänze sind auch gute Turnübungen, ihr Männer, das könnt ihr an meinem Durste sehen. Der Schenke soll mir mal die große Schale füllen!“ „Beim Zeus,“ rief Kallias, „uns auch! Wir haben uns über dich durstig gelacht!“ Sokrates aber sagte: Fürs Trinken bin ich zwar auch sehr, ihr Männer. Denn es ist wahr, wenn der Wein die Seelen netzt, so schläfert er die Kümmernisse ein, wie Mandragora die Menschen, die freundlichen Gefühle aber weckt er, wie Öl die Flamme. Aber mich dünkt, es geht den Männern wie den Gewächsen der Erde. Wenn die der Gott zu reichlich tränkt, so können sie nicht mehr aufrecht stehen, und die Lüfte können sie nicht durchfächeln. Kriegen sie dagegen so viel zu trinken, als ihnen angenehm ist, so stehen sie strack und strotzend in die Höhe und bringen reichlich Frucht. So ists mit uns auch. Lassen wir uns gar zu vollauf einschenken, dann werden wir bald an Leib und Seele wanken und sinken. Wenn uns aber die Schenken den Wein in kleinen Kelchen herumgeben, und uns dann immer wieder

mal frisch damit betauen, damit ich doch auch einmal nach des Gorgias Art eine Redeblume brauche, dann wird uns der Wein keinen derben Rausch aufzwingen, sondern uns freundlich zu-redend allmählich in lustige Stimmung bringen. Damit waren alle einverstanden, nur machte Philippos den Zusatz, die Schen-ken müßten wie tüchtige Wagenlenker die Kelche fein geschwind kreisen lassen. Die Schenken taten denn nun so.

Darauf trug der Knabe, von dem Mädchen mit der Flöte be-gleitet, ein Stück auf der Laute vor und sang dazu. Alle zoll-ten ihm Beifall, Charmides aber meinte: „Mir kommt es so vor, ihr Männer, als ob man das, was Sokrates vom Weine sagte, auch von dieser Mischung der Klänge und dieser Ver-bindung des männlichen Jugendreizes mit dem weiblichen sagen könnte: die Sorgen wiegen sie in Schlummer und wecken dafür das Liebesgefühl." Da nahm Sokrates wieder das Wort und sprach: Die beiden, scheint es ja, verstehen es, uns zu er-götzen. Nun dünken wir uns doch sicherlich etwas Besseres als sie zu sein. Ists denn da nicht eine Schmach, wenn wir gar nicht einmal einen Versuch machen wollen, jetzt, wo wir beisammen sind, einander zu nützen oder Vergnügen zu machen? Da riefen viele: „Dann sag uns doch, wie wir das am besten anzufangen haben!" Ich für mein Teil, antwortete er, möchte am liebsten den Kallias beim Worte nehmen. Er hat uns doch gesagt, wenn wir mit ihm äßen, wollte er uns seine Weisheit zeigen. „Das will ich auch tun," sprach Kallias, „wenn ihr auch alle damit herausrücken wollt, was ein jeder Nützliches versteht." Dessen wird sich keiner weigern, daß er sagt, was er für das Wertvollste hält, das er versteht. „Gut, dann sag ich euch, worauf ich mir das meiste zugute tue. Ich glaube nämlich, ich bin imstande, die Menschen besser zu machen." Antisthenes fragte: „Lehrst du ihnen denn irgendein Hand-werk, oder lehrst du ihnen Tugend?" „Tugend, wenn die Ge-rechtigkeit Tugend ist." „Beim Zeus," rief Antisthenes, „das ist sie ohne allem Zweifel. Mannhaftigkeit und Einsicht kann manchmal den Freunden und der Stadt schädlich scheinen, Ge-

*

rechtigkeit aber kann sich niemals mit Unrecht vereinen." „Nun denn, wenn erst von euch ein jeder gesagt hat, was er Nützliches versteht, dann will ich euch auch nicht vorenthalten, mittels welcher Kunst ich das leiste. Aber nun sag du uns, Nikeratos, auf welche Wissenschaft du dir was zugute hältst!" Der antwortete: „Mein Vater wollte einen tüchtigen Mann aus mir machen, und da hat er mich angehalten, die Gedichte des Homer zu lernen. So kann ich denn jetzt die ganze Ilias und die ganze Odyssee auswendig hersagen." „Da weißt du wohl nicht," fragte Antisthenes, „daß die auch die Rhapsoden auswendig wissen?" „Wie sollt ich das nicht wissen, da ich sie fast alle Tage deklamieren höre?" „Nun, und kennst du eine einfältigere Menschengattung als die Rhapsoden?" „Nein, beim Zeus, da bin ich ganz deiner Meinung." Die verstehen eben offenbar den Sinn nicht, sagte Sokrates, du aber hast dem Stesimbrotos und dem Anaximandros und vielen anderen hohe Honorare gezahlt, so daß dir nichts Wichtiges im Homer unverständlich geblieben ist[1]. Aber wie ists denn mit dir, Kritobulos? Worauf bist du am meisten stolz? „Auf meine Schönheit." Wirst du denn auch behaupten können, daß du uns durch deine Schönheit zu besseren Menschen machen kannst? „Nun, wenn ich das nicht kann, so ists freilich klar, daß ich nichts wert bin. Aber worauf bist du denn stolz, Antisthenes?" „Auf meinen Reichtum," antwortete Antisthenes. Hermogenes fragte ihn, ob er viel bares Geld liegen hätte. „Nicht einen Groschen," schwur er. „So hast du wohl großen Landbesitz?" „Vielleicht groß genug, für Autolykos einen Ringkampf drauf auszuführen." Aber du mußt uns auch Rede stehn, Charmides, sagte Sokrates, worauf bist du stolz? „Ich bilde mir

---

[1] Des Antisthenes unartige Bemerkung konnte dem Ton des Gesprächs gefährlich werden. Sokrates, in der Sache mit Antisthenes einverstanden, rettet durch die ironische Urbanität seiner Zwischenrede die Harmonie der gesellschaftlichen Stimmung. Von Anaximandros ist nichts weiter bekannt, Stesimbrotos, von der Insel Thasos gebürtig, schrieb ein Buch voll moralisch-allegorischer Ausdeutungen der homerischen Gedichte.

umgekehrt auf meine Armut was ein.“ Beim Zeus, rief Sokrates, das ist ein dankbarer Besitz! Niemand beneidet einen drum, niemand macht ihn einem streitig, er geht auch unbewacht nicht verloren, und kümmert man sich nicht um ihn, so wird er von selbst größer. „Nun, und du, Sokrates,“ fragte Kallias, „worauf bist du stolz?“ Da zog Sokrates das Gesicht in sehr ernste Falten und sagte: Auf meine Kunst des Kuppelns. Da die anderen lachten, fuhr er fort: Ja ihr lacht, und ich weiß doch, daß ich viel Geld einnehmen würde, wenn ich meine Kunst ausbeuten wollte. „Von dir ists klar,“ sagte hier Lykon zu Philippos, „du bist stolz darauf, daß du andere zum Lachen bringst.“ „Gewiß mit mehr Recht als der Schauspieler Kallippides, der sich über die Maßen vornehm dünkt, weil er machen kann, daß eine Menge Menschen dasitzen und weinen.“ „Und willst du nicht auch sagen, worauf du stolz bist, Lykon?“ fragte Antisthenes. „Nun, auf meinen Sohn hier, das wißt ihr doch alle.“ „Und dein Sohn“, sagte ein anderer, „ist offenbar auf seinen Sieg stolz.“ Da errötete Autolykos und sprach: „O nein, beim Zeus!“ Da ihn nun alle ansahen, erfreut, daß sie ein Wort von ihm gehört hatten, so fragte ihn einer: „Worauf denn, Autolykos?“ Autolykos aber sagte: „Auf meinen Vater,“ und lehnte sich an ihn. Als das Kallias sah, sagte er: „Weißt du auch, Lykon, daß du der reichste Mann auf der Welt bist?“ „Nein, beim Zeus, davon weiß ich nichts.“ „So weißt du nicht, daß du deinen Sohn nicht für die Schätze des großen Königs hergeben würdest?“ „Wahrhaftig, ich bin überführt, ich bin wirklich der reichste Mensch auf der Welt.“ „Aber du, Hermogenes,“ fragte Nikeratos, „worauf bildest du dir das meiste ein?“ „Auf den Wert und die Macht meiner Freunde, und darauf, daß sich so vortreffliche Leute um mich kümmern.“ Da sahen ihn alle an, und viele fragten ihn zu gleicher Zeit, ob er ihnen die Freunde auch nennen würde. Er versprach es ihnen.

Darauf sagte Sokrates: Nun bliebe also noch übrig, daß uns jeder den Wert der Sache bewiese, deren er sich gerühmt hat.

„So hört zuerst mich an,“ sprach Kallias. „Ich höre euch doch oft und lange untersuchen, was die Gerechtigkeit sei. Während ihr nun danach sucht und es nicht finden könnt, mache ich die Menschen gerechter.“ Wie denn, mein Bester? fragte Sokrates. „Nun, beim Zeus, indem ich ihnen Geld gebe.“ Hier fuhr Antisthenes auf, setzte sich in die richtige Kampfstellung und fragte: „Glaubst du, daß die Menschen die Gerechtigkeit in der Seele haben oder im Beutel?“ „In der Seele.“ „Und da machst du ihre Seelen gerechter, indem du ihnen Geld in den Beutel tust?“ „Allerdings.“ „Wieso?“ „Weil sie nun wissen, daß sie sich kaufen können, was sie zum Leben brauchen, und darum keine Lust mehr haben, sich durch Raub oder Betrug in Gefahr zu begeben.“ „Erstatten sie dir denn wieder, was sie bekommen haben?“ „O nein, beim Zeus!“ „Aber vielleicht statt Geldes Dank?“ „Beim Zeus, auch das nicht, manche stellen sich sogar noch feindlicher gegen mich als vor der Gabe.“ „Wunderbar,“ sagte Antisthenes mit Widerlegermiene „wenn du sie gegen andere gerecht machen kannst, gegen dich selber aber nicht!“ „Was ist dabei zu verwundern?“ fragte Kallias. „Siehst du nicht auch viele Zimmerleute und Baumeister, die vielen anderen Leuten Häuser bauen, sich selber aber keine bauen können, sondern in gemieteten wohnen? Lasse sich der Herr Professor nur ruhig gefallen, einmal widerlegt zu werden!“ Ja, das soll er sich gefallen lassen, sagte Sokrates. Sagt man doch auch von den Sehern, sie könnten anderen die Zukunft vorhersagen, aber was ihnen selber bevorstünde, das sähen sie nicht. Damit nahm dies Gespräch ein Ende. Darauf sprach Nikeratos: „Nun mögt ihr auch von mir hören, was ihr durch den Umgang mit mir gewinnen werdet. Ihr wißt ja doch wohl, daß der weise Homeros fast über alle menschlichen Dinge gedichtet hat. Wer also von euch ein tüchtiger Haushalter oder Volksredner oder Heerführer werden will, der mache mir den Hof! Denn ich verstehe das alles.“ „Da verstehst du wohl auch König zu sein,“ fragte Antisthenes, „weil du weißt, daß er

dem Agamemnon zum Lobe gesagt hat, er wäre ein wackerer König und ein tapferer Lanzenschwinger[1] gewesen?" „Freilich, beim Zeus, und ich weiß auch, beim Wagenrennen muß man nahe an der Säule umlenken, und

Selber, auf künstlich geflochtenem Wagen, ein wenig zur linken
Seite geneigt, das Roß zur Rechten mit Stachel und Zuruf
Treiben zu rascherem Lauf, mit der Hand nachlassend den Zügel[2].

Und außerdem weiß ich noch was, worauf ihr auf der Stelle die Probe machen könnt. Homer spricht nämlich irgendwo von

Zwiebeln, den Becher zu würzen.

Wenn uns nun einer Zwiebeln bringt, so werdet ihr den Nutzen auf der Stelle genießen." „Ihr Männer," rief hier Charmides, „Nikeratos will zwiebelduftend heimkommen, damit seine Frau ganz sicher ist, daß niemand ihn geküßt hat!" Beim Zeus, ja, sagte Sokrates, wir aber laufen Gefahr, uns lächerlich zu machen. Denn wenn wir, um uns nach dem Schmause zum Trinken zu reizen, auch noch Zwiebeln kauen, so wird man, fürcht ich, sagen, wir hätten uns beim Kallias doch gar zu gütlich getan. „Kaut keine, Sokrates," stimmte Kallias bei. „Das mag tun, wer auf Kampf ausgeht, wie manche Leute ihren Kampfhähnen vor dem Gefecht Knoblauch zu fressen geben. Wir aber sehen doch wohl lieber, wie einer den anderen liebgewinnen als wie er ihn bekämpfen kann." So ungefähr endete dies Gespräch.

„Soll ich nun sagen, warum ich auf meine Schönheit stolz bin?" fragte Kritobulos. „Jawohl!" „Also ich glaube, daß ich schön bin. Bin ichs nicht, so verdient ihr Betrüger zu heißen: denn ihr sagt es immer und schwört dazu Eide, die euch niemand abverlangt hat. Ich traue euch aber, denn ich

---

[1] So nennt ihn seine ungetreue Schwägerin Helena im Gespräch mit ihrem Schwiegervater Priamos. Il. 3, 179. – [2] Dies ist nestorische Weisheit (Il. 23, 335 ff.), und „zum Trunk einladende" Zwiebeln kampfmüden Helden zu reichen, ist Brauch in Nestors Kriegsgezelt (Il. 11, 630).

halte euch für rechtschaffene Männer. Bin ich aber wirklich schön, und gehts euch mit mir ebenso, wie mir mit denen, die mir schön vorkommen, so schwöre ich bei allen Göttern, ich würde meine Schönheit nicht um das Reich des großen Königs weggeben. Denn jetzt seh ich den Kleinias[1] lieber an als alles, was es sonst Schönes unter den Menschen gibt, und möchte lieber blind gegen alles andere sein als gegen den einen. Der Nacht und dem Schlafe groll ich, daß ich ihn nicht sehe, dem Tag und der Sonne dank ich inniglich, daß sie mir den Kleinias wiederzeigen. Auch darauf dürfen wir Schönen stolz sein, daß der Starke, wenn er des Lebens Güter gewinnen will, sich anstrengen, der Tapfere sich in Gefahr stürzen, der Weise wenigstens reden muß, der Schöne aber alles erlangen kann, ohne nur ein Glied zu rühren. Ich wenigstens, obwohl ich weiß, daß Reichtum eine sehr angenehme Sache ist, würde doch lieber das Meine dem Kleinias geben, als von einem anderen das Seine nehmen, lieber ein Knecht als ein freier Mann sein, wenn Kleinias einwilligte, mein Herr zu sein. Denn für ihn wäre mirs leichter, mich zu mühen, als zu ruhen, süßer, Gefahr zu bestehen als in Sicherheit zu leben. Drum, wenn du, Kallias, stolz darauf bist, daß du die Menschen gerechter machen kannst, so kann ich mich mit noch mehr Recht rühmen, daß ich sie zu jeder Tugend anzuleiten vermag. Denn wir Schönen hauchen empfänglichen Menschen mit dem Liebestrieb erhöhte Lust sich anzustrengen ein, erhöhte Ehrliebe in der Gefahr, ja auch gesteigerte Schamhaftigkeit und Enthaltsamkeit: weckt ihnen doch gerade das die höchste Scham, was sie begehren! Wahnsinn ists auch, nicht die Schönsten zu Heerführern zu wählen. Ich wenigstens würde mit Kleinias, wenn er mir zu befehlen hätte, durchs Feuer gehen, ich weiß aber, ihr tätets auch mit mir. Daher wundere dich nicht mehr, Sokrates, wie meine Schönheit den Menschen

---

[1] Den Sohn des Axiochos und Vetter des Alkibiades, von dem wir in Platos Euthydemos hören, er sei ein schöner und von Liebhabern umschwärmter Jüngling gewesen.

nützen soll. Auch der Tadel trifft die Schönheit nicht, daß sie rasch vergehe. Denn ebenso wie einer als Knabe schön sein kann, kann ers auch als Jüngling, als Mann und als Greis. Wählt man doch zu Ölzweigträgern am Panathenäenfeste schöne alte Männer aus, weil eben die Schönheit sich jedem Alter gesellt. Wenn es endlich eine Freude ist, andere einem, was man braucht, freiwillig gewähren zu sehen, so weiß ich, daß ich auch jetzt den Knaben hier und das Mädchen schweigend rascher mich zu küssen bewegen würde als du, Sokrates, mit noch so viel klugen Reden." Was soll das heißen? rief hier Sokrates. Willst du etwa gar schöner als ich sein, daß du so prahlst? „Allerdings, beim Zeus! Sonst müßt ich ja häßlicher sein als alle Silene in den Satyrspielen!" Gut, sagte Sokrates, und merk dir, daß wir das miteinander ausmachen müssen, wenn erst alle gesprochen haben, wer von uns beiden der Schönere ist, und das Urteil soll nicht Paris fällen, sondern eben die, von denen du meinst, sie möchten dich gern küssen. „Zum Kleinias hättest du nicht das Zutrauen, ihn zum Schiedsrichter zu nehmen?" warf Kritobulos ein. Wirst du denn gar nicht aufhören, an Kleinias zu denken? fragte ihn Sokrates. „Wenn ich ihn nicht nenne," erwiderte der, „glaubst du da, ich dächte weniger an ihn? Weißt du nicht, daß ich ein so deutliches Bild von ihm in der Seele trage, daß ich ihn, wenn ich Bildhauer oder Maler wäre, ebenso ähnlich nach diesem Bilde abkonterfeien könnte, wie wenn ich ihn in Person vor Augen hätte?" Nun, sagte Sokrates, wenn du ein so ähnliches Bild von ihm in dir trägst, was machst du denn da für Einwendungen, und willst ihn als Schiedsrichter herschleppen, um ihn mit Augen zu sehen? „Weil ihn selbst zu sehen mir das Herz erquicken kann, sein Bild aber mir keinen Genuß gewährt, sondern nur Sehnsucht einflößt." Hier mischte sich Hermogenes ein mit den Worten: „Aber Sokrates, dir kann ichs auch nicht zur Ehre anrechnen, daß du es hast geschehen lassen, daß den Kritobulos die Liebe so aus Rand und Band gebracht hat." Du meinst wohl, verteidigte

sich Sokrates, er wäre erst, seit er mit mir umgeht, in diese Verfassung geraten? „Ja wann denn?“ Siehst du nicht, erwiderte Sokrates, daß dem Kritobulos kaum der erste Flaum an der Wange keimt, dem Kleinias aber der Bart schon hinten nach dem Halse hin wächst? Sie sind zusammen in die Schule gegangen, und da hat sich Kritobulos von Kleinias versengen lassen. Als sein Vater das merkte, hat er ihn mir übergeben, ob ich irgend helfen könnte. Und es geht wirklich schon viel besser mit ihm. Früher starrte er ihn steinern an, wie wer eine Gorgone ansieht, und rührte sich nicht vom Fleck. Jetzt hab ich ihn schon manchmal wegblinzen sehen. Freilich, ihr Männer, unter uns gesagt, es kommt mir so vor, bei den Göttern, als müßte er den Kleinias einmal geküßt haben, und das ist der allergefährlichste Liebeszunder, denn es gibt keine Sättigung und weckt süße Hoffnungen. Darum sag ich, wer die Kraft erlangen will, züchtig zu bleiben, der soll sich hüten, einen hübschen Jungen zu küssen. Da sagte Charmides: „Aber Sokrates, was soll denn das nur heißen? Uns machst du so bange vor hübschen Jungen, und dich selbst hab ich gesehen, beim Apollo, wie du bei dem Schulmeister mit Kritobulos zusammen etwas in demselben Buch suchtest[1]! Da berührtest du seinen Kopf mit deinem und seine nackte Schulter mit deiner nackten Schulter.“ O weh, rief Sokrates, das wars also, warum es mich mehr als fünf Tage lang so in der Schulter gestochen hat, als hätte mich ein Tier gebissen, und warum ich auch im Herzen so 'ne Art Jucken zu spüren glaubte! Aber nun, Kritobulos, verbiet ich dir vor allen diesen Zeugen, daß du mich wieder anrührst, bis du das Kinn so voll Haare hast wie den Kopf.

So sprachen sie miteinander und mischten Scherz und Ernst. Kallias aber sagte: „Charmides, du bist an der Reihe zu sagen, warum du dir etwas auf deine Armut einbildest.“ „Nun,“ be-

[1] Die Besitzer der Leseschulen mußten Bücher haben, bei ihnen suchte der Athener, dessen eigener Büchervorrat gering war, Schriften, die er einmal einsehen wollte.

gann dieser, „darüber besteht ja Einverständnis, daß es besser ist, getrosten Muts zu sein, als sich zu fürchten, besser, in Freiheit zu leben als in Knechtschaft, besser, sich den Hof machen zu lassen, als ihn anderen zu machen, besser, Vertrauen bei seiner Vaterstadt zu genießen als argwöhnisch angesehen zu werden. Ich nun lebte in unserer Stadt, als ich reich war, erstens in Furcht, es möchte mir jemand in mein Haus einbrechen und mir mein Geld nehmen, und mir auch selbst was Schlimmes antun. Zweitens machte ich den Sykophanten[1] den Hof, da ich wußte, daß sie mir eher einen Schaden zufügen konnten als ich ihnen. Ferner wurde mir von der Stadt immer die Leistung irgendeines Aufwands auferlegt[2], und verreisen durfte ich nie. Jetzt dagegen, wo ich meine auswärtigen Güter verloren und von den einheimischen keine Einnahme habe, und was ich im Hause hatte, verkauft ist, leg ich mich ruhig aufs Ohr und schlafe, die Stadt traut mir, niemand bedroht mich, sondern ich drohe anderen, und ich kann als freier Mann reisen oder zu Hause bleiben. Die Reichen lassen mir ihre Sitze und weichen mir auf der Straße aus. Kurz jetzt gleich ich einem Fürsten, damals war ich ein offenbarer Sklave. Damals zahlte ich dem Volke Abgaben, jetzt ernährt das Volk mich, indem mirs Gehalt zahlt[3]. Auch daß ich mit Sokrates umging[4], warfen mir die Leute vor, als ich reich war, seit ich arm bin, kümmert sich kein Mensch mehr im geringsten darum. Solange ich viel besaß, verlor ich immer was, durch die Stadt oder durch den Zufall. Jetzt verliere ich gar nichts, denn ich habe nichts, vielmehr denk ich immer, ich soll mal was bekommen." „Betest

---

[1] Gewerbsmäßigen Anklägern. Siehe Erinnerungen, Bd. I S. 175. — [2] Entrichtung einer Kriegssteuer, Ausrüstung eines Chors, Instandhaltung eines Kriegsschiffes oder dergleichen. S. Haushaltung S. 258. — [3] Tagegelder für den Dienst im Heer oder im Gerichtshof, ja fürs Erscheinen in der Volksversammlung. Reiche Bürger verschmähten es wohl, sie zu erheben. Siehe Einleitung S. 32. — [4] Jeder Reiche war verdächtig, im stillen ein Gegner der unbeschränkten Volksherrschaft zu sein, und verstärkte diesen Verdacht, wenn er mit Sokrates umging, der kein Hehl daraus machte, daß er jene Volksherrschaft unvernünftig fand.

du denn da auch," fragte Kallias, „daß du nie wieder reich werden möchtest, und opferst den abwehrenden Göttern, wenn du mal was Gedeihliches geträumt hast?" „Beim Zeus, nein, das tu ich freilich nicht, sondern biete der Gefahr, einmal irgendwoher was zu bekommen, kühnlich die Stirn." Nun wohlan, Antisthenes, sprach Sokrates, sag uns jetzt, warum du, der du doch so wenig hast, dir doch auf Reichtum was zugute tust! „Weil ich des Glaubens bin, ihr Männer, daß die Menschen den Reichtum und die Armut nicht im Hause haben, sondern in der Seele. Ich kenne viele Privatleute, die bei sehr großem Geldbesitz so arm zu sein glauben, daß sie keine Mühe und keine Gefahr scheuen, um mehr zu erwerben, kenne auch Brüder, die zu gleichen Teilen geerbt haben, von denen der eine genug hat und noch zurücklegt, und der andere an allem Mangel leidet. Auch von manchen Fürsten weiß ich, die so geldhungrig sind, daß sie zu viel ärgeren Dingen greifen als die allerärmsten Menschen, daß die einen zu Dieben werden, andere zu Einbrechern, noch andere zu Seelenverkäufern, – offenbar doch aus Bedürftigkeit. Manche Fürsten rotten auch ganze Familien aus oder morden die Menschen haufenweise, oft verkaufen sie auch die Bürgerschaft von ganzen Städten in die Sklaverei, nur um Geld zu bekommen. Solche Menschen bedauere ich auf das tiefste um ihrer schweren Krankheit willen. Denn mich deucht, es geht ihnen ähnlich wie den Leuten, die niemals satt werden können, und wenn sie noch so viel essen. Mein Besitz dagegen ist so klein, daß ich ihn selber manchmal kaum finden kann. Aber er reicht aus, daß ich zu essen habe, bis mich nicht mehr hungert, und zu trinken, bis mich nicht mehr dürstet, und Kleidung genug, um draußen nicht mehr zu frieren, als unser schwerreicher Kallias hier. Bin ich aber zu Hause, so kommen mir die Wände wie recht warme Röcke vor, und das Dach wie ein dicker Mantel, und mein Bett ist so gut, daß es Mühe kostet, mich zu erwecken. Empfindet endlich mein Körper einmal das Bedürfnis nach Geschlechtsgenuß, so bin ich zufrieden mit dem, was ich gerade haben kann, und

die Weiber, zu denen ich komme, empfangen mich Wunder wie froh, weil sonst niemand Lust hat, zu ihnen zu gehen. Und alle diese Genüsse dünken mich so süß, daß ich mir noch süßere gar nicht wünschen würde, sondern minder süße, denn manche dünken mich süßer zu sein, als mir bekömmlich ist. Als wertvollstes Stück meines reichen Besitztums aber schätze ich dies, daß wenn man mir auch alles nähme, was ich jetzt habe, mir auch schon die unbedeutendste Arbeit, die ich ergriffe, doch den Lebensunterhalt gewähren würde, der mir genügt. Denn will ich mir mal was zugute tun, so kaufe ich nicht kostbare Waren auf dem Markt ein, denn die sind mir zu teuer, sondern ich hole mir was ich brauche aus der Schatzkammer meiner Seele. Auch gibt mirs ein weit höheres Wohlgefühl, wenn ich das Bedürfnis abwarte, ehe ich zum Genusse greife, als wenn ich kostbare Dinge genieße, wie ich jetzt ohne Durst diesen Thasier trinke, weil er mir gerade vorgesetzt worden ist. Aber auch weit gerechter, sollte man denken, müsse der sein, der mehr darauf sieht, recht billig zu leben, als viel Geld zu erwerben. Denn wer am meisten zufrieden ist mit dem, was er hat, trachtet am wenigsten nach dem Gut anderer Leute. Auch das will beachtet sein, daß ein Reichtum von dieser Art seine Besitzer freigebiger macht als jeder andere. Sokrates, von dem ich ihn bekommen habe, hat mir ihn weder zugezählt noch zugewogen, sondern mir davon überlassen, soviel ich fortbringen konnte. Ebenso geize auch ich jetzt gegen niemand damit, sondern zeige meinen Überfluß allen meinen Freunden, und lasse jeden, der da will an dem Reichtum meiner Seele teilnehmen. Und vollends das allerköstlichste Besitztum steht mir, wie ihr seht, immer zur Verfügung, nämlich die Muße, so daß ich mir alles ansehn kann, was des Ansehns wert ist, und alles anhören, was wert ist, daß man es höre, und, was ich am höchsten anschlage, daß ich immer Zeit habe, ganze Tage in Gesellschaft des Sokrates zuzubringen. Der schätzt ebenfalls nicht die am höchsten, die die meisten Goldstücke aufzählen können, sondern ist immer mit denen zusammen, die ihm am besten ge-

fallen.“ So sprach Antisthenes. Und Kallias sagte zu ihm: „Bei der Hera, ich preise dich glücklich um deinen Reichtum, und ganz besonders darum, daß dir die Stadt keine Leistungen auferlegt, als ob du ihr Sklave wärst, und daß dir die Leute nicht grollen, wenn du ihnen nicht borgst.“ „O nein, beim Zeus, darum preise ich ihn nicht glücklich,“ rief Nikeratos, „ich werde gleich zu ihm kommen und ihn um seine Genügsamkeit anborgen. Mich hat Homer gelehrt, zu zählen

Zehn Goldbarren, der Rosse dann zwölf, dreifüßiger neuer
Becken noch sieben, dazu zweimal zehn blinkende Kessel [1],

und so werd ich die Begierde nicht los, immer mehr Reichtum zugezählt und zugewogen zu kriegen, so daß vielleicht der und jener denkt, ich wäre dem Gelde zu gut.“ Da lachten alle laut auf, weil sie meinten, es wäre wirklich so, wie er sagte. Dann sagte einer: „Hermogenes, die Reihe ist an dir zu sagen, welches deine Freunde sind, und zu zeigen, was sie für eine große Macht haben, und wie sie sich deiner annehmen, damit wir dir glauben, daß du ein Recht hast, stolz auf sie zu sein.“ Hermogenes fing an: „Nun, so viel ist doch klar, bei Griechen und Barbaren gilt die Meinung, daß die Götter alles wissen, das Gegenwärtige und das Zukünftige. Wenigstens befragen ja alle Städte und alle Völker die Götter vermittelst der Mantik, was sie tun sollen und was nicht. Daß wir glauben, sie können den Menschen Gutes und Schlimmes antun, ist ebenso gewiß. Wenigstens bitten alle Menschen die Götter, das Schlimme von ihnen abzuwenden und ihnen das Gute zu gewähren. Diese Götter also, die da alles wissen und alles können, sind so gute Freunde zu mir, daß sie mich aus Fürsorglichkeit nie aus den Augen verlieren, sondern immer wissen, wohin ich will und was ich zu tun im Begriffe bin. Weil sie aber vorauswissen, was aus jeglichem Ding folgen wird, so zeigen sie mir an, was ich tun und was ich lassen muß, durch Boten, die sie zu mir senden,

[1] Diese Schätze bietet der reuige Agamemnon dem grollenden Achill als Buße für die Schmach, die er ihm durch Wegführung der Briseïs angetan hat. Il. 9, 122.

nämlich Stimmen, Träume oder Vögel. Wenn ich diesen Zeichen folge, so hab ichs niemals zu bereuen. Es ist aber auch schon geschehen, daß ich nicht gehorcht habe, und dann bin ich bestraft worden." Darauf sagte Sokrates: O an allem dem ist gar nichts Unglaubliches. Nur das würde ich gerne von dir hören, wie du es anfängst, sie dir so geneigt zu machen. „Wahrlich beim Zeus, das kostet mich gar nicht viel. Erstens lob ich sie, was mir gar keinen Aufwand macht, zweitens widme ich ihnen immer einen Teil von dem, was sie mir geben, drittens ehre ich ihren Namen soviel ich kann, und sage, wo ich sie zu Zeugen nehme, mit Willen niemals eine Unwahrheit." Beim Zeus, antwortete Sokrates, wenn du sie dir auf die Art zu Freunden machst, so sieht man ja, auch die Götter haben Freude an guten Sitten.

Das waren denn nun ernsthafte Reden gewesen. Als aber die Reihe an Philippos kam, so fragte man ihn, was er in der Lustigmacherei Großes sähe, daß er stolz darauf wäre. „Hab ich denn nicht Ursache dazu?" antwortete er. „Alle Leute wissen, daß ich ein Lustigmacher bin. Wenn sie nun was Gutes haben, so rufen sie mich ganz gerne dazu. Ist ihnen aber was Schlimmes widerfahren, so fliehen sie mich und kehren mir den Rücken, weil sie fürchten, sie müßten sonst auch wider ihren Willen lachen." „Beim Zeus," fiel Nikeratos ein, „da hast du ein Recht, stolz zu sein! Mir gehts umgekehrt. Die sich wohlbefinden, gehen mir aus dem Gesichte, denen aber was Schlimmes zugestoßen ist, die rechnen mir ihre Verwandtschaft mit mir vor und weichen mir nicht von der Seite." „Hör einmal, du Mann aus Syrakus," sprach hier Charmides, „worauf bist du denn eigentlich stolz? Gewiß auf den Knaben?" „Nein, beim Zeus, gar nicht! Vielmehr ich habe große Angst um ihn. Ich merke, es gibt Leute, die ihm Fallen stellen." Wie das Sokrates hörte, sprach er: Großer Herakles! Was hat ihnen denn dein Knabe zuleide getan, daß sie ihn umbringen wollen? „O umbringen wollen sie ihn nicht, aber ihn bereden, daß er bei ihnen schlafen soll." Und wenn das

geschähe, so meinst du, scheints, würde es des Knaben Verderben sein? „Ja, beim Zeus, das mein ich allerdings." Demnach schläfst du also selber auch nicht bei ihm? „Freilich tu ich das, jede Nacht, vom Abend bis zum Morgen." Bei der Hera, da bist du ja sehr glücklich dran, wenn deine Haut vor allen den Vorzug hat, einen Bettgenossen nicht zugrunde zu richten, so daß du, wenn auf nichts anderes, doch auf deine Haut stolz sein darfst. „Beim Zeus, darauf bin ich nicht stolz!" Nun worauf denn? „Beim Zeus, auf die Narren! Denn die sehen sich meine Marionetten an, und davon leb ich. Ich hab dich ja neulich auch selber zu den Göttern so beten hören, wo du wärst, da möchten sie volle Scheuern und leere Schädel geben." „Schon gut," sprach Kallias, „aber du, Sokrates, was hast du zu sagen, warum du meinst, du könntest stolz auf die Kunst sein, die du nanntest, die doch sonst in geringen Ehren steht?" Sokrates darauf: Laßt uns erst einmal einig darüber werden, was die Geschäfte eines Kupplers sind, und bedenkt euch nicht, auf alle Fragen zu antworten, die ich stellen werde, damit wir wissen, über was wir alles einig sind! Seid ihr damit einverstanden? „Sicherlich," sagten sie, und wiederholten dann dieses „Sicherlich" bei allen weiteren Fragen. Glaubt ihr nicht, daß es zu den Leistungen eines guten Kupplers gehört, zu machen, daß der, welchen oder die, welche er verkuppeln will, den Leuten gefallen, mit denen sie zusammenkommen? „Sicherlich." Und gehört nicht zu den Ursachen, warum einer den Leuten gefällt, eine schickliche Haartracht, und eine Kleidung, die ihm gut steht? „Sicherlich." Wissen wir nicht auch, daß ein Mensch mit denselben Augen die Leute feindlich und freundlich ansehen kann? „Sicherlich." Nicht auch mit derselben Stimme in bescheidenem und in dreistem Ton sprechen? „Sicherlich." Und gibts nicht Reden, die den Menschen verhaßt, und Reden, die ihn beliebt machen? „Sicherlich." Und wird nicht ein geschickter Kuppler seinen Schützlingen von allen diesen Dingen die beibringen, die zum Wohlgefallen förderlich sind? „Sicherlich." Und wird der bessere

Kuppler der sein, der da macht, daß sie einem, oder der macht, daß sie vielen gefallen? Auch hier riefen die einen wieder ihr „Sicherlich“, andere aber antworteten: „Offenbar, wer macht, daß sie vielen gefallen.“ Sokrates nahm denn auch das als zugestanden und fuhr fort: Wenn einer aber Leute gar der ganzen Stadt wohlgefällig machen könnte, wäre der nicht ein vollendeter Kuppler? „Das ist einleuchtend, beim Zeus!“ sagten alle. Also wer imstande wäre, die ihm anvertraut sind, in diese Verfassung zu bringen, der hätte doch wohl das Recht, sich was einzubilden auf diese Kunst, und hohen Lohn zu nehmen? Als ihm auch dies alle einräumten, sagte er: Nun denn, ein solcher Mann scheint mir Antisthenes hier zu sein. „Was?“ rief dieser „auf mich willst du deine Kunst abschieben?“ Jawohl, beim Zeus! antwortete Sokrates und fügte hinzu: Auch in ihrer Schwesterkunst, seh ich, bist du Meister. „In welcher Schwesterkunst?“ In der Kunst des Schleppers. Sehr gekränkt fuhr Antisthenes auf: „Wie kannst du mir so was nachsagen, Sokrates?“ Nun, ich weiß doch, den Kallias hier hast du mit Prodikos zusammengebracht, weil du sahst, der eine dürstete nach Philosophie und der andere hatte Geld nötig. Auch dem Hippias von Elis hast du ihn verkuppelt. Von dem hat er die Gedächtniskunst gelernt, die ihn noch verliebter gemacht hat als er schon war, weil er nun nicht wieder vergißt, was er einmal Schönes gesehen hat. Mich hast du doch auch neulich mit dem Gast aus Herakleia zusammengebracht, indem du mich durch sein Lob begierig auf seine Bekanntschaft machtest, und ich bin dir wirklich dankbar dafür, denn mich dünkt, er ist ein wackerer Mann. Den Äschylos aus Phlius aber[1], hast du den nicht bei mir und mich bei ihm so gelobt, daß wir uns auf deine Worte hin ungesehen ineinander verliebten, und nun einer den anderen aufzustöbern suchen, wie der Hund den

---

[1] In Phlius wurde pythagoreisch philosophiert. Doch ist von jenem Äschylos ebensowenig etwas überliefert wie von dem Gast aus Herakleia. Von Hippias und Prodikos wird in den Erinnerungen und in Platos Protagoras viel gesprochen.

Hasen? Da ich nun sehe, daß du solche Dinge ausrichten kannst, halte ich dich für einen guten Kuppler und Schlepper. Denn wer zu erkennen vermag, welche Menschen einander nützlich sein können, und in diesen ein Verlangen nacheinander erwecken kann, von dem denke ich, er kann auch Städte zu Freundinnen machen und passende Ehen stiften, und ist es wert, daß Städte und Freunde ihn zu besitzen wünschen. Du aber wurdest böse wie über eine Verleumdung, als ich dich einen guten Schlepper nannte. „Jetzt bin ichs nicht mehr, beim Zeus," erwiderte er. „Denn wenn ich das erst leisten kann, so wird meine Seele des Reichtums vollkommene Fülle haben [1]."

Damit war dieser Rederundgang zum Schlusse gekommen. Kallias aber sagte: „Nun, Kritobulos, willst du nicht zum Wettkampf der Schönheit mit Sokrates antreten?" Beim Zeus, meinte Sokrates, er merkt, glaub ich, daß der Kuppler bei den Kampfrichtern in Gunst steht! „Trotzdem werd ich nicht kneifen," sprach Kritobulos, „also beweis einmal, daß du schöner bist als ich, wenn du was Gescheites vorzubringen hast! Nur soll der Junge die Leuchte hier in deine Nähe stellen." Sokrates sprach: So ruf ich dich zuerst zur Klarstellung der Streitfrage [2] auf. Antworte mir! „Frag nur!" Glaubst du, daß Schönheit nur bei Menschen vorkommt oder auch anderswo? „Beim Zeus, ich glaube, auch bei Pferden und Rindern und bei vielen leblosen Sachen. Wenigstens weiß ich, auch ein Schild kann schön sein, auch ein Schwert oder eine Lanze." Wie ist denn das möglich, daß diese Dinge, die einander nicht im geringsten gleichen, doch alle schön sind? „Beim Zeus, wenn sie für die verschiedenen Verrichtungen, für die wir sie uns anschaffen, gut gearbeitet, oder für die Zwecke, für die wir ihrer bedürfen,

---

[1] Obwohl Anthisthenes für Spaß wenig Verständnis hat, so ist er doch klug genug, zu begreifen, daß Sokrates, indem er ihn zu loben scheint, in Wirklichkeit ihm vielmehr eine *Aufgabe* stellt, und zwar eine Aufgabe, die für ihn besonders schwer zu erfüllen ist, denn in seine Wiege hat keine der Chariten jemals einen Blick der Huld geworfen. — [2] Formel im Strafprozeß.

von Natur gut geeignet sind, so sind auch diese Dinge schön!“ Weißt du denn nun, wozu wir der Augen bedürfen? „Offenbar zum Sehen!“ Nun, dann wären meine Augen schöner als deine! „Wieso denn?“ Weil deine nur das sehen, was vor ihnen ist, meine aber auch, was zur Seite liegt. Denn es sind Glotzaugen. „So meinst du, unter den Tieren hätte der Krebs die schönsten Augen?“ Doch wohl sicherlich, da es auch die stärksten sind. „Gut,“ sagte Kritobulos „aber wie ists mit der Nase? Welche ist schöner, deine oder meine?“ Ich glaube meine, antwortete Sokrates, wenn anders die Götter uns die Nase zum Riechen gegeben haben. Denn deine Nasenlöcher blicken zur Erde, dagegen meine sind aufgetan, daß sie die Gerüche von allen Seiten in sich aufnehmen. „Aber die Form! Wie kann eine Stülpnase schöner sein als eine gerade?“ Weil sie die Augen nicht hindert zu sehen, was sie wollen. Ein hoher Nasenrücken dagegen ist wie ein neidischer Wall zwischen den Augen. „Was den Mund betrifft, so bescheid ich mich,“ sagte Kritobulos, „denn wenn er zum Abbeißen geschaffen ist, so kannst du ein viel größeres Stück abbeißen!“ Und meinst du nicht, daß auch mein Kuß weicher ist, weil ich dickere Lippen habe? „Wenn man es so betrachtet, so scheints, mein Mund ist häßlicher als selbst ein Eselsmaul!“ Schlägst du auch den Beweis meiner überlegenen Schönheit für nichts an, daß die Silene, die doch Söhne von Najaden, also von Göttinnen sind, mir mehr gleichen als dir? „Dagegen weiß ich nichts mehr einzuwenden,“ sagte Kritobulos, „die Richter mögen nur abstimmen, damit ich weiß, was ich zu leiden oder zu zahlen habe. Nur soll die Abstimmung geheim sein! Sonst fürchte ich, dein und des Antisthenes Reichtum wird mich zu Boden drücken.“ Nun gaben das Mädchen und der Knabe die Stimmsteine in die Urne, Sokrates aber machte indessen mit den anderen aus, daß die Leuchte nun vor Kritobulos gestellt würde, damit die Richter nicht betrogen werden könnten, und daß der Sieger nicht Binden, sondern Küsse von den Richtern als Lohn empfangen sollte. Als nun die Stimmsteine ausgeschüttet

wurden und einstimmig für Kritobulos waren, rief Sokrates: Potztausend, dein Geld scheint anders zu wirken als das des Kallias! Dem seins macht die Menschen gerechter, deins dagegen ist, wie das Geld meistens, Richter und Schiedsmänner zu bestechen gut.

Darauf hießen die einen den Kritobulos sich die verheißenen Küsse holen, andere riefen, er müsse sich erst höhere Erlaubnis auswirken, andere ergötzten sich mit anderen Spottreden. Nur Hermogenes schwieg die ganze Zeit. Da rief ihn Sokrates an und fragte ihn: Kannst du uns wohl sagen, Hermogenes, was Paroinie[1] ist? Er antwortete: „Wenn du fragst, was sie ist, so weiß ichs nicht. Was ich mir aber darunter denke, kann ich ja sagen." Nun so sag uns das! „Nun, beim Weine die anderen kränken, das halt ich für Paroinie." Weißt du denn da, daß du uns jetzt durch dein Schweigen kränkst? „Auch wenn ihr sprecht?" Nein, wenn wir einmal eine Pause machen. „Merkst du denn nicht, daß zwischen eueren Reden nicht einmal für eines Haares Breite, geschweige denn für andere Reden Platz ist?" Kallias, rief hier Sokrates, kannst du einem Manne ein wenig beispringen, der sich nicht herauszufinden weiß? „Gewiß!" sagte Kallias. „Wenn die Flöte spricht, so schweigen wir allemal." „Wollt ihr denn also," fragte Hermogenes, „daß ich unter Flötenschall zu euch sprechen soll, wie der Schauspieler Nikostratos Tetrameter zur Flöte vortrug?" Ja, bei den Göttern, das tu, Hermogenes! rief Sokrates. Ich glaube, wie der Gesang mit Flötenbegleitung lieblicher klingt, so werden uns auch deine Worte bei Flötenklang lieblicher eingehen, besonders wenn du sie durch Gebärdenspiel erhöhen wolltest, wie die Flötenspielerin ihre Musik. „Aber wenn nun

---

[1] Paroinie, buchstäblich was beim Wein geschieht, ist ungezogenes Betragen berauschter Menschen, dann überhaupt übermütige Mißhandlung, grober Unfug. Hermogenes, der fromme Götterfreund, findet, scheints, an dem gesteigerten Ton der Zechgesellschaft keinen rechten Geschmack. Die Späße des Schönheitswettkampfes mögen ihm schon wie ein Anfang zur Paroinie vorkommen. Sokrates sucht ihn zur Teilnahme an der Unterhaltung zurückzugewinnen.

unser Antisthenes hier einen beim Schmause widerlegt," sagte Kallias, „was wird dazu für eine Musik passen?" „Für den, der sich widerlegen läßt," versetzte Antisthenes, „wird die passendste wohl die Pfeifenmusik sein."

Wie der Syrakuser sah, daß sie unter solchen Reden auf seine Vorführungen nicht achtgaben und sich an ihrer eigenen Unterhaltung erfreuten, wurde er mißgünstig gegen Sokrates und fragte: „Bist du denn der Sokrates, den sie den Denker heißen?" Ist denn das nicht besser, als wenn sie mich den Gedankenlosen hießen? „Ja wenn die Meinung nicht die wäre, daß deine Denkerei auf die himmlischen Sachen ginge!" Weißt du eine himmlischere Sache als die Götter? „O beim Zeus, das sagen die Leute nicht, daß du dich um die kümmerteſt, sondern um die überflüssigsten Dinge. Und sag mir doch, um wieviel Flohfüße du von mir ab liegst! Mit dem Maße sollst du ja messen, wie die Leute sagen[1]." Darauf rief Antisthenes den Philippos an und sagte zu ihm: „Du als Nachmacher verstehst dich ja auf Ähnlichkeiten. Scheint es dir nicht, daß der Mann dort einem ähnlich sieht, der Zank anfangen will?" „Ja das scheint

---

[1] Schüler (zu Strepsiades).

Nun ich will dirs erzählen. Acht es als Mysterium!
Soeben fragte Sokrates den Chärephon,
Wie weit ein Floh, nach eignen Schuhes Maße, springt;
Es stach da nämlich einer in Chärephons Augenbraun
Und hüpfte behend dann auf das Haupt des Sokrates.

Strepsiades.

Und wie hat ers ausgemessen?

Schüler.

Auf das sinnigste!
Wachs ließ er schmelzen, nahm darauf den Floh behend
Und tauchte dessen beide Füßchen ins flüssige Wachs;
Sobald es kalt war, hatte seinen Schuh der Floh;
Den löst er ab und maß damit den Zwischenraum.

Strebsiades.

O König Zeus, was das für Verstandesschärfe ist!

Aristophanes Wolken, V. 143 ff. (nach Droysens Übersetzung).

mir so, und vielen anderen auch. Soll ich ihn spielen?" Nein! rief Sokrates. Spiel ihn nicht, damit du nicht auch einem gleich siehst, der zanken will! „Aber wenn ich ihn ins Edlere spiele?" Schon indem du so fragst, beleidigst du ihn. „Also ins Niedrigere?" Auch nicht ins Niedrigere! „Ganz und gar nicht?" Ganz und gar nicht! „Aber wenn ich ganz den Mund halte, so weiß ich nicht, wie ich mich für die Mahlzeit dankbar erweisen soll." Das wird dir leicht gelingen, wenn du nicht sagst, was sich nicht zu sagen ziemt. Da nun die einen riefen, er sollte ihn nur spielen, und andere es zu hindern suchten, entstand ein Lärm, bis Sokrates wieder das Wort nahm und rief: Sintemal wir jetzt alle zu sprechen wünschen, ist es wohl der günstigste Augenblick, daß wir einmal alle was singen. Damit stimmte er sogleich ein Lied an. Als sie das gesungen hatten, wurde der Tänzerin eine tönerne Scheibe hereingebracht, auf der sie Kunststücke ausführen sollte. Da sprach Sokrates: Gast aus Syrakus, es scheint, ich bin in der Tat ein Denker. Jetzt mache ich mir Gedanken darüber, wie es anzufangen wäre, daß dein Knabe und das Mädchen da nicht übermäßig angestrengt würden und wir von ihren Künsten das meiste Vergnügen hätten, – was ja, wie ich wohl weiß, auch dein Wunsch ist. Mir scheint nun, der Sprung in den Messerkreis war eine Schaustellung der Gefahr, und die paßt doch eigentlich nicht zu einem Gastmahl. Aber auch wenn sie sich nun auf der Scheibe herumwirbeln läßt und dabei liest und schreibt, so ist das vielleicht wunderbar, aber was für ein Vergnügen dabei für uns herauskäme, kann ich auch nicht einsehen. Auch zu sehen, wie deine Künstler ihren Körper zur Radform umbiegen, ist nicht lieblicher, als ihre junge Schönheit in ruhiger Stellung zu beschauen. Wenn einer nach erstaunlichen Dingen verlangt, die trifft man ja gar nicht selten, man braucht sich ja nur die Dinge anzusehen, die wir hier vor Augen haben. Zum Beispiel die Leuchte hier spendet uns Licht, weil sie eine glänzende Flamme hat, der Metallspiegel dagegen glänzt zwar auch, leuchtet aber nicht; dafür gibt er die Bilder anderer Dinge

zurück. Wie kommt das? Wie geht es zu, daß das Öl, das doch naß ist, die Flamme vermehrt, und das Wasser, weil es naß ist, die Flamme löscht? Aber auch diese Wunderdinge zu betrachten, will sich beim Weine nicht schicken. Dagegen wenn uns deine jungen Leute zur Flötenmusik einen Charaktertanz aufführten mit Gebärden, wie man sie auf Bildern an den Chariten, Horen oder Nymphen sieht, so würde, glaub ich, ihnen selbst leichter zumute sein, und unser Fest würde viel anmutiger werden. „Ja wahrlich, beim Zeus, Sokrates, du hast recht!" rief der Syrakuser. „Ich werde euch ein Schauspiel vorführen, das euch Vergnügen machen soll!"

Damit ging der Syrakuser hinaus, um seine Vorbereitungen zu treffen. Sokrates aber gab inzwischen wieder etwas Neues an. Ihr Männer, sprach er, unter uns weilt ein großer Dämon. Dem Alter nach ist er den ewigen Göttern gleich, seine Gestalt aber ist die der ersten Jugendblüte. Er ist so groß, daß er das All umfaßt, und doch ist sein Sitz das Menschenherz. Denn sein Name ist Eros. Seiner ziemt es uns wohl einmal zu gedenken, zumal wir ja alle zum Schwarm seiner Jünger gehören. Ich für mein Teil kann die Zeit gar nicht nennen, in der ich nicht in jemand verliebt gewesen wäre. Von Charmides hier weiß ich, daß er viele Liebhaber hat[1], er hat aber auch schon selber auf den und jenen ein begehrendes Auge geworfen. Kritobulos vollends ist umworben und wirbt um andere. Aber auch von Nikeratos heißts, er wäre verliebt – in seine Frau, und sie in ihn[2]! Von Hermogenes gar wissen wir ja, er zehrt sich auf in Liebessehnsucht nach der Schönundgutheit, sei sie nun, was sie sei. Seht ihr nicht, welchen Ernst seine Brauen verkünden, wie ruhig sein Blick, wie bescheiden seine Rede, wie

---

[1] In dem Werke Platos, das nach ihm benannt ist, tritt er, umdrängt und gefolgt von einem großen Schwarm leidenschaftlicher Verehrer, in eine Turnhalle, und wird da sogleich Mittelpunkt eines Kreises, in dem nun Sokrates mit ihm und anderen ein Gespräch über den Begriff und das Wesen der Züchtigkeit (Sophrosyne) führt. – [2] Sie soll sich, als ihr Gatte der Mord- und Raubsucht der Dreißig zum Opfer gefallen war, selbst den Tod gegeben haben.

sanft der Klang seiner Stimme, wie freundlich sein Gemüt ist? Wie er, der die heiligen Götter zu Freunden hat, doch darum uns Menschen nicht verachtet? Du allein bist wohl gar nicht verliebt, Antisthenes? „Bei den Göttern, doch, sehr heftig, in dich!“ Sokrates antwortete spöttlich, wie wenn er sich zierte: Laß mich jetzt in Ruhe! Ich habe zu tun, das siehst du ja! Antisthenes aber fuhr fort: „Da sieht mans wieder, du Verkuppler deiner selbst, wie dus immer machst! Bald berufst du dich auf deine dämonische Stimme, um nicht mit mir zu reden, bald hast du andere Geschäfte!“ Darauf Sokrates: Schlag mich nur nicht in Stücke, ich bitte dich bei den Göttern. Im übrigen will ich deine Heftigkeit in Freundschaft ertragen, künftig wie bisher. Aber von deiner Liebe wollen wir den anderen nichts sagen, zumal sie doch nur auf meine Wohlgestalt und nicht auf meine Seele geht. Aber du, Kallias, daß du den Autolykos liebst, das weiß die ganze Stadt, und ich glaube auch viele Fremde wissens. Das kommt daher, daß ihr beide von namhaften Vätern stammt und selbst hervorragende Menschen seid. Ich habe dich schon immer hochgeschätzt, Kallias, und schätze dich jetzt noch weit höher, da ich sehe, daß dein Liebessehnen nicht einem gilt, der sich in Üppigkeit bläht oder in Weichheit hinschmilzt, sondern einem, der allem Volke zeigt, daß er stark und standhaft, daß er mannhaft und züchtig ist[1]. An solcher Beschaffenheit des Geliebten erkennt man auch, wes Geistes Kind der Liebhaber ist. Ob es nur éine Aphrodite gibt oder zwei, eine himmlische und eine gemeine, das weiß ich nicht. Auch Zeus hat ja viele Namen, und wir denken doch, daß er immer derselbe sei. Daß aber jeder der zwei Aphro-

---

[1] Züchtig, sofern er den Geboten des Turnmeisters (Gymnasten), der ihn zum Preiskämpfer trainierte, gewissenhaft gehorcht, mannhaft und standhaft, sofern er die Strapazen der Trainierung ausharrend ertragen hat.

Wer in der Rennbahn Schranken sich wagt, das Ziel zu erfliegen,

Viel erst hat er getan und gelitten, geschwitzt und gestöhnt oft, — sagt Horaz. Die Ausbildung zum Pankrationkämpfer war vermutlich noch anstrengender als die zum Wettläufer.

diten besondere Altäre, Tempel und Opfer geweiht werden, der gemeinen Aphrodite gewöhnlichere, der himmlischen heiligere, das weiß ich. Vermuten läßt sich, daß jede auch einen anderen Eros aussende, die gemeine den, der auf den Leib zielt, die himmlische den, der es auf die Seele abgesehen hat und auf Freundschaft und auf rühmliche Taten. Dieser Eros ists, glaub ich, der von dir Besitz ergriffen hat, Kallias. Ich schließe das aus der Bravheit deines Lieblings, und auch daraus, daß ich sehe, du ziehst zu deinem Verkehr mit ihm auch seinen Vater zu, denn der rechtschaffene Liebhaber hat dem Vater des Geliebten nichts zu verbergen. Da sagte Hermogenes: „Bei der Hera, Sokrates, das machst du wieder allerliebst, wie du hier den Kallias erziehst: du sagst ihm angenehme Dinge und gibst ihm damit zu verstehen, wie er sein soll.“ Beim Zeus! fuhr Sokrates fort, und um mich ihm noch angenehmer zu machen, will ich ihm auch bezeugen, daß der Eros der Seele bei weitem besser ist als der Eros des Leibes. Daß ohne wahres Liebhaben kein erotischer Verkehr etwas taugt, das wissen wir ja alle[1]. Wo nun der Eros aus Wohlgefallen an dem Gemüte hervorgeht, da stellt sich das Liebhaben unvermeidlich und ganz von selbst ein. Wessen Begehren sich dagegen auf den Körper richtet, der hat oft Grund, des Lieblings Sitten zu schelten und zu hassen. Aber auch wenn er gegen seine Sitten nichts einzuwenden hat, so geht ja doch die Jugendblüte bald vorüber, und wenn sie schwindet, welkt notwendigerweise mit der Begierde auch die Liebe hin. Hingegen die Seele wird die ganze Zeit, wo sie an Vernunft zunimmt, um so liebenswerter. Aber der Genuß der Wohlgestalt bringt auch eine gewisse Sättigung mit sich, so daß der Liebhaber gegen seinen Liebling dasselbe empfindet, wie wer sich an einer Speise übergessen hat, gegen diese Speise. Die Seelenliebe dagegen bringt, weil sie rein und keusch ist, auch weniger Überdruß

[1] Man vergleiche hiermit das echt „kynische“ Bekenntnis des Antisthenes, S. 42, aber auch des Sokrates, freilich sehr bedingte, Zustimmung zu dessen Maxime, Erinnerungen S. 128, 151.

hervor; keineswegs aber steht sie darum, wie man denken könnte, an Lieblichkeit und Anmut hinter der anderen zurück, sondern in ihr kommt vielmehr die Bitte zur vollkommenen Erfüllung, die wir an die Göttin richten: sie möge Anmut und Holdseligkeit verleihen in Worten und Werken. Denn die freie und züchtige Seele eines wackeren Mannes in der Blüte ihrer Kraft übt über die Jugend ohne weiteres eine freundliche Herrschergewalt, und bedarf keiner Redekünste[1], wenn sie an der Seele eines Jünglings Wohlgefallen gefunden und ihm ihre Liebe zugewendet hat. Einen Liebhaber von diesem Schlag wird der Liebling gewiß auch wiederlieben, denn wer könnte den hassen, von dem er weiß: er sieht in ihm einen Schönundguten, und es ist ihm ernsthafter um seine, des Lieblings, Ehre zu tun als um das eigene Wohlbehagen, und seiner Liebe würde es keinen Eintrag tun, wenn der Liebling ihm einmal etwas nicht zu Sinne täte, oder wenn er krank würde und an seiner Schönheit Einbuße erlitte? Wenn sich zwei gegenseitig wirklich liebhaben, ist es da nicht die notwendige Folge, daß sie einander gern ansehen und sich gern und freundlich miteinander unterhalten, daß sie sich Vertrauen schenken und Vertrauen gewähren, daß sie füreinander vorsorgen, und sich einer mit dem anderen freuen, wenn dem was wohlgelingt, und sich einer mit dem anderen kümmern, wenn ihn ein Unfall trifft, daß sie sich immer freuen, wenn sie gesund beieinander sind, aber wenn einer von beiden krank wird, noch weit anhaltender beieinander bleiben, und sich abwesend noch mehr umeinander kümmern als anwesend? Sind das nicht alles anmutige und reizende Dinge? Sie machen jedenfalls, daß solche Liebende, nach ihrer Liebe zugleich verlangend und sie genießend, bis ins Greisenalter vereinigt bleiben. Hingegen den, dessen Liebe vom Leiblichen abhängt, warum sollte den der Knabe wiederlieben?

[1] Auch diese Bemerkung ist gegen eine Stelle in der Rede des platonischen Pausanias gerichtet, wo es heißt, die Eleier und Böoter erklärten darum die Hulderweisung des Geliebten kurzerhand für anständig und erlaubt, weil sie nicht zu reden verstünden.

Etwa weil er für sich das in Anspruch nimmt, wonach ihm gelüstet, und dem Knaben zumutet, Schmach und Schande dafür auf sich zu nehmen? Oder weil er von dem, was er von dem Knaben zu erlangen trachtet, dessen nächste Freunde eifersüchtig fernhält? Daß er ihn nicht zwingt, sondern beredet, macht ihn nur hassenswerter. Denn wer Gewalt braucht, erniedrigt sich nur selbst, wer aber durch Zureden verführt, zieht auch des Verführten Seele mit hinab. Auch wer seine Leibesblüte für Geld verkauft, warum soll der den Käufer mehr lieben, als wer auf dem Markte feilhält, seine Kunden liebt? Daß er, der Blühende, sich einem Verblühten, der Schöne einem nicht mehr Schönen, der nicht Verlangende einem Verlangenden hingibt, ist doch kein Grund für ihn, den anderen liebzugewinnen. Auch teilt ja der Knabe nicht wie das Weib die Wonne des Liebesgenusses, sondern sieht nüchternen Auges den anderen im Liebesrausch. Kein Wunder, wenn ihm sogar ein Gefühl der Geringschätzung des Liebhabers aufsteigt. Wer Umschau danach hält, wird finden, daß aus einer Liebe, die auf Wohlgefallen an der Gemütsart beruhte, noch kein Unheil entstanden, aus dem unkeuschen Verkehr aber schon viele ruchlose Taten entsprungen sind. Ich kann dir aber beweisen, daß wer mehr um des Leibes als um der Seele willen liebt, auch seiner eigenen Manneswürde zu nahe tritt. Wer seinen Liebling erzieht und ihm lehrt, wie er sich in Wort und Tat betragen soll, der verdient, Ehre zu genießen, wie Cheiron und Phönix sie von ihrem Zögling Achilleus genossen[1]. Wer dagegen nach dem Leibe Verlangen trägt, mit dem wird begreiflicherweise wie mit einem Bettler umgegangen. Er läuft ja immer hinter seinem Liebling her und bettelt um einen Kuß, oder sonst um irgendeine Betastung, die er nicht missen kann. Wundert euch nicht, wenn ich so geradezu spreche! Der Wein höht mir den Mut, und der Eros, der mir immer im Herzen wohnt, stachelt mich an, gegen seinen Feind, den anderen Eros,

---

[1] Homer, Il. 9, 427 ff.; 11, 832.

kühnlich alles herauszusagen. So sag ich denn, wer den Sinn auf das Äußere gerichtet hält, der ist einem Gutspachter zu vergleichen. Nicht den Wert des Gutes zu steigern, ist seine Sorge, sondern so viel süße Frucht wie nur möglich davon zu ernten. Wer es dagegen auf wahre Liebe abgesehen hat, der gleicht dem Eigentümer des Grundstücks. Er bringt von allen Seiten herbei, was er nur kann, damit sein Liebling an innerem Wert gewinne.

So auch die Knaben selbst. Einer der weiß, er braucht bloß mit seinen Reizen nicht zu kargen, so wird er über seinen Liebhaber gebieten können, strengt sich natürlich sonst weiter nicht an. Dagegen dem, der erkennt, daß er wacker sein muß, wenn er sich die Liebe seines Freundes bewahren will, dem liegt es nahe, sich Mühe zu geben, daß er noch mehr leisten lerne. Was aber der allergrößte Gewinn ist für den, der danach trachtet, sich in seinem Liebling einen wackeren Freund zu erziehen: er ist durchaus genötigt, sich auch selbst in jeder Tugend zu üben! Denn es ist nicht möglich, wenn man selber nichtsnutzige Dinge treibt, den Lebensgefährten zu einem wackeren Menschen auszubilden, oder, wenn man Schamlosigkeit und Zügellosigkeit zur Schau trägt, den Liebling züchtig und schamhaft zu machen. Ich möchte dies auch aus der Sage beweisen, Kallias, daß nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter und Halbgötter die Liebe zur Seele höher anschlagen als den Genuß des Leibes. Zeus hat vieler sterblicher Weiber Schönheit begehrt, und nachdem er ihrer genossen hatte, hat er sie sterblich gelassen. Die Sterblichen dagegen, an deren Seele er Wohlgefallen fand, hat er unsterblich gemacht. So den Herakles und die Dioskuren, aber auch noch andere werden genannt. Ich für mein Teil meine, auch Ganymedes ist von Zeus nicht um seiner Leibesschönheit, sondern um seiner Seele willen zum Olymp emporgehoben worden. Dafür spricht auch sein Name: denn dessen erste Silben bedeuten in der Sprache Homers Freude und die zwei letzten kluge Gedanken. Als einer also, der sich an klugen Gedanken

erfreute oder an dessen Klugheit man sich freuen mochte, ward er so genannt und so in der Götterwelt geehrt[1]. Aber auch für Patroklos nimmt bei Homer Achilleus jene glänzende Rache nicht als für seinen Buhlknaben, sondern als für seinen Waffenbruder. Nicht wahr, Nikeratos? Auch Orestes und Pylades, Theseus und Peirithoos, und viele andere der ersten Halbgötter werden nicht deswegen in Liedern gefeiert, weil sie beieinander geschlafen hätten, sondern weil sie einer den anderen um der großen und ruhmvollen Taten willen liebten, die sie miteinander vollbracht hatten. Und wird man nicht auch von allen rühmlichen Taten der jetzigen Zeit finden, daß sie um der Ehre willen vollbracht werden, von Leuten, die da Lust haben, sich anzustrengen und Gefahr zu bestehen, und nicht von solchen, die, wenn sie die Wahl haben, sich an das Vergnügen halten und den guten Ruf hintanzusetzen pflegen? Pausanias freilich, der Liebhaber des Dichters Agathon, ist für die eingetreten, die sich in Wollust wälzen, und hat dabei gesagt, aus solchen Liebhabern und ihren Lieblingen ließe sich sogar das furchtbarste Kriegsheer bilden, weil sie sich am meisten scheuen würden, einer den anderen im Stich zu lassen. Eine wunderliche Meinung! Die sich gewöhnen, auf den Tadel der Welt nicht zu achten und gegeneinander die Scham aus den Augen zu setzen, die sollen sich am meisten scheuen, etwas Schändliches zu tun! Er hat auch Beispiele angeführt: die Thebaner und die Eleer dächten so. Denn bei denen schliefen die Lieblinge mit ihren Liebhabern zusammen und stünden auch in der Schlacht neben ihnen. Aber das Beispiel paßt nicht für uns. Denn bei jenen Völkern ist das Zusammenschlafen gesetzlicher Brauch, bei uns aber ist es schimpflich. Auch scheint mir, die

---

[1] Bei Homer (Il. 20, 233 ff.) heißt es von ihm:

> Ihn, der von allen der schönste ja war den sterblichen Menschen,
> Huben die Götter empor, dem Zeus als Schenke zu dienen,
> Weil er so schön, und bei den Unsterblichen immer zu weilen.

Die spätere griechische Welt sah in seinem Verhältnis zu Zeus das rechtfertigende Vorbild der sinnlichen Knabenliebe.

ihre Lieblinge im Kampf an ihre Seite stellen, sehen aus, als trauten sie ihnen nicht zu, daß sie sich auch getrennt von ihnen als tüchtige Streiter bewähren würden. Die Lakedämonier, bei denen der Brauch gilt, daß wer nach seines Lieblings Leibe auch nur einmal die Hand ausstreckt, an nichts was schön und gut ist, mehr Anteil nehmen darf, die erziehen ihre Lieblinge zu so tüchtigen Männern, daß sie auch unter Fremden, ja wenn sie ihre Posten auch in einer ganz anderen Stadt als ihre Liebhaber angewiesen erhalten, doch die gleiche Scheu tragen, ihre Kampfgenossen im Stich zu lassen. Denn sie verehren nicht die Schamlosigkeit als Göttin, sondern die Scham[1]. Mir scheint, wir würden alle über diesen Punkt zu gleichem Urteil gelangen, wenn wir uns einmal überlegen wollten, welcher Art Lieblingen man mit größerem Zutrauen sein Geld oder seine Kinder aufzuheben geben oder Dienste auf Gegenseitigkeit erweisen würde. Ich für meinen Teil glaube, auch wer sich den Genuß der Wohlgestalt seines Lieblings nicht versagt, wird doch selber alle diese Dinge eher einem anvertrauen, dessen Reiz seine schöne Seele ist. Du, Kallias, hast, glaub ich, Ursache, den Göttern zu danken, daß sie dir die Liebe zu Autolykos ins Herz gelegt haben. Ehre muß der wohl im Leibe haben, das sieht jeder, der so viele Mühen und Schmerzen auf sich nimmt, um als Sieger im Pankration ausgerufen zu werden. Und wenn nun Autolykos der Meinung wäre, er würde nicht nur sich und seinem Vater Ehre erringen, sondern einst durch Mannestugend die Kraft erwerben, auch seinen Freunden Wohltaten zu erweisen, und seine Vaterstadt größer zu machen und mit Siegesmalen zu schmücken, und solche Taten würden ihm Ansehn und Namen unter Griechen und Barbaren machen, – glaubst du da nicht, daß er den Mann, den er für seinen besten Helfer zu diesem Ziele hielte, daß er

---

[1] In Athen hatte jede der beiden ihren Altar, die Scham – Aidos – und die Schamlosigkeit – Anaideia –, wenn nicht dieses letztere Wort hier vielmehr, wie vermutet worden ist, Unversöhnlichkeit, im Gegensatz zu Aidos, Gnade, Verzeihung, bedeutet.

den mit den höchsten Ehren krönen würde? Wenn du ihm also gefallen willst, so wirst du dich fragen müssen, welche Künste denn Themistokles verstand, die ihn fähig machten, Griechenland zu befreien, und welche Perikles, daß man ihn für den besten Ratgeber seiner Vaterstadt hielt, und was für Studien Solon getrieben hat, daß er der Stadt so treffliche Gesetze geben konnte. Auch wirst du zu untersuchen haben, welchen Übungen es die Lakedämonier verdanken, daß man sie für die besten Anführer hält. Du bist ja ihr Proxenos[1], und so kehren ihre ersten Männer bei dir ein! Daß sich unsere Stadt dann bald deiner Leitung überlassen würde, das kann ich dir versichern. Das Größte, was dazu gehört, hast du ja. Du bist Eupatride, bist Priester der Götter[2], schon von Erechtheus' Zeiten her, die da einst mit Jakchos gegen die Barbaren gekämpft haben. Wenn jetzt das eleusische Fest ist, so dünkst du den Leuten ein so würdevoller Verwalter deines Priestertums, wie keiner deiner Vorfahren, und bist von Leibesgestalt der schönste Mann in der Stadt, und auch stark genug, um Mühsal zu ertragen. Wenn ihr meint, ich spräche da ernsthafter als es sich für ein Trinkgelage schickt, so wundert euch auch darüber nicht! Denn wenn sich die Stadt verliebt in Männer, die wohlbegabt von Natur sind und nach Ehre und Tugend trachten, so teil ich stets ihr Liebesverlangen.

So sprach Sokrates. Während sich nun die anderen über seine Worte unterhielten, und Autolykos den Kallias anschaute, sagte dieser: „Also du willst mich der Stadt verkuppeln, daß ich ihre Geschäfte besorge und ihre dauernde Gunst erlange?" Ja, beim Zeus, antwortete Sokrates, wohlverstanden, wenn sie sieht, daß du nicht bloß dem Scheine bei den Leuten nach,

---

[1] Das heißt stellvertretender Gastfreund, der die Ehrenpflicht übernommen hat, Lakedämoniern, die in Athen keinen Gastfreund haben, da mit Rat und Tat beizustehen. — [2] Der eleusinischen Gottheiten, zu denen Jakchos gehört. Sie standen den Athenern bei in deren sagenhaftem Kampfe gegen die von Eumolpos geführten Thraker, der mit dem Siege des Erechtheus über Eumolpos endete. Siehe Erinnerungen S. 188 und Anmerkung.

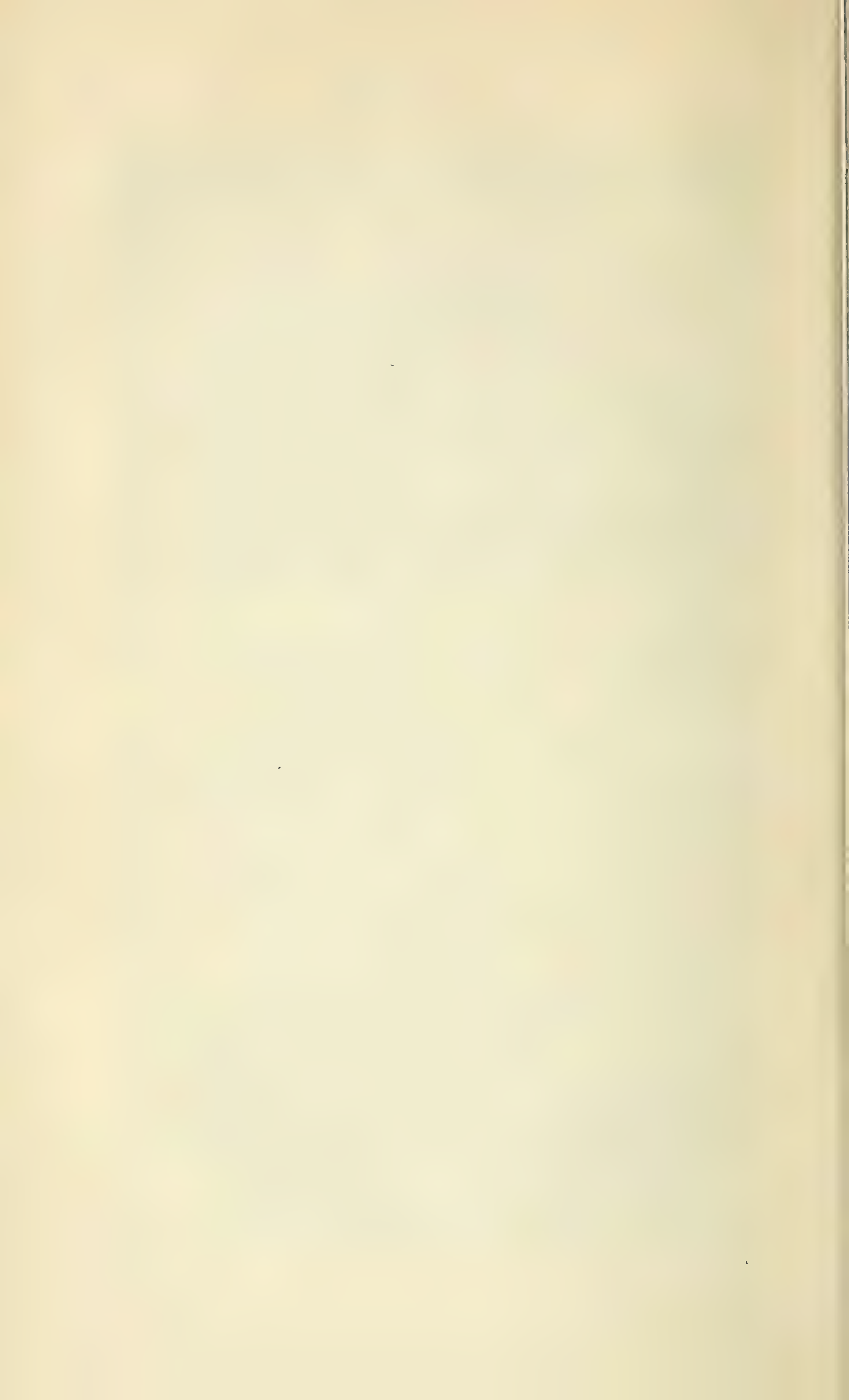
sondern in Wirklichkeit dich um die Tugend bemühst. Einen falschen Ruf zu widerlegen, genügt eine kurze Probe, den Ruhm echter Mannestugend entfaltet, wenn kein Gott ihn zu Falle bringt, das tätige Leben zu immer hellerem Glanze. Damit endete dies Gespräch. Autolykos erhob sich. Denn für ihn war die Stunde des Spaziergangs gekommen[1]. Sein Vater Lykon aber, der mit ihm ging, wandte sich noch zu Sokrates mit den Worten: „Bei der Hera, Sokrates, du scheinst mir ein rechtschaffener Mann zu sein."

Darauf ward zuerst ein Sessel hereingebracht. Dann erschien der Syrakuser und sprach: „Ihr Männer, Ariadne wird jetzt in ihr und ihres Gatten Dionysos Schlafgemach eintreten. Dann wird Dionysos vom Göttermahl kommen, mit einem kleinen Nektarrausch, und wird zu ihr hereingehen. Dann werden sie miteinander spielen." Darauf trat zuerst Ariadne im Brautschmuck ein und setzte sich auf den Sessel. Da stimmte, noch ehe Dionysos sich zeigte, die Flöte die bacchische Weise an. Hier sahen die Zuschauer, wie trefflich der Tanzlehrer seine Schülerin unterwiesen hatte. Denn sobald Ariadne die Klänge vernahm, mußte jeder aus ihrem Gebärdenspiel sehen, daß sie sie gern hörte. Zwar kam sie dem Bräutigam nicht entgegen, aber es war offenbar, daß es ihr schwer wurde, sitzenzubleiben. Als aber Dionysos eintrat und sie erblickte, kam er auf sie zugetanzt mit dem Ausdruck der zärtlichsten Liebe, setzte sich ihr auf den Schoß und umarmte und küßte sie. Sie schien zwar von Scham befangen, doch erwiderte sie seine Umarmung. Als das die Zechgenossen sahen, klatschten sie und verlangten Wiederholung. Wie aber Dionysos aufstand und auch Ariadne vom Sitze emporzog, da boten ihre Umarmungen und wechselseitigen Liebkosungen eine Reihe anmutiger Bilder dar. Da die Gäste sahen, Dionysos war wirklich schön und Ariadne prangte in Jugendblüte, und ihre Liebkosungen waren kein Spott, sondern ihre Küsse wahrhaftige Mundküsse, schau-

---

[1] Er als Athlet steht unter strenger Diät, die ihm sein Turnmeister vorschreibt.

ten sie in erregter Spannung zu. Sie hörten, wie Dionysos seine Braut fragte, ob sie ihn lieb hätte, und wie sie ihm ihr Ja so zuschwor, daß nicht nur Dionysos, sondern alle, die dabei waren, mitgeschworen hätten, die beiden wären ein wahrhaft liebendes Paar. Denn sie sahen gar nicht aus, als wären ihnen die Stellungen eingelernt, sondern als wäre ihnen nur zu tun erlaubt worden, was sie schon längst begehrten. Als endlich die Zechgenossen sie umschlungen abgehen sahen, wie zum Hochzeitsbette, da schwuren die Unvermählten, bald Hochzeit zu machen, und die Verheirateten bestiegen die Rosse und ritten heim zu ihren Frauen, daß sie ihrer genössen. Sokrates aber und die von den anderen noch geblieben waren, folgten bald mit Kallias dem Lykon und seinem Sohne nach, um ihren Spaziergang zu teilen. Das war das Ende dieses Gastmahls.



Plato
Gorgias



Vorbemerkungen

Der Name, den dieses Gespräch trägt, war im Zeitalter des Sokrates und Alkibiades der gefeiertsten einer in Griechenland. Gorgias von Leontini (jetzt Lentini), einer ionischen Stadt Siziliens, geboren, wie es scheint, wenige Jahre vor der Schlacht bei Salamis, und demnach Altersgenosse des Vaters der Geschichte Herodotos sowie des Tragödiendichters Euripides, dem Sokrates aber zwölf bis fünfzehn Jahre im Alter voraus, hatte sich zuerst durch Anteilnahme an den philosophischen Bestrebungen bekannt gemacht, die von den Städten des griechischen Westlands ausgehend in das Mutterland hinüberwirkten. Er soll Lehren des Empedokles von Akragas vorgetragen und muß auch von der Philosophie der Eleaten genaue Kenntnis genommen haben. Hatten aber die Eleaten, zum Beweis ihrer Lehre, die alle Dinge auf ein einziges, unteilbares, unveränderliches, unbewegtes, unvergängliches Seiende zurückführte, nachzuweisen unternommen, daß aus der Annahme einer Vielheit seiender und bewegter Dinge unlösbare Widersprüche und ungereimte Folgerungen sich ergäben, so kehrte nun Gorgias dieselbe Beweismethode gegen ihre Philosophie des Seins. Er wies durch das gleiche Verfahren nach, erstens, daß nichts sei, zweitens, daß wenn etwas sei, es doch nicht erkennbar, und drittens, daß wenn etwas erkennbar, es doch nicht mitteilbar sei, und die Schrift, in der er diese Entdeckungen vortrug, betitelte er „Von der Natur oder von dem, was nicht ist". So spottete die Metaphysik ihrer selbst, aber sie wußte wohl, wie und wo. Gorgias besann sich nicht, von dem nihilistischen Ergebnis seines metaphysischen Forschens die Konsequenz zu ziehen: er wandte sich von der Metaphysik weg einem Trachten zu, das ihm Ertrag verhieß, keinen metaphysischen Ertrag, aber praktischen. Auf anderem Wege als Gorgias hatte Sokrates, wie es scheint, um dieselbe Zeit, sich überzeugt, daß das Wesen der Naturkräfte und die bewegenden Ursachen des Weltenbaus, daß der Urgrund der Dinge für den menschlichen

Verstand unerkennbar sei, und hatte sich daher das Ziel gesteckt, sein Forschen auf die Natur der menschlichen und bürgerlichen Verhältnisse und Werte, und auf die Aufgabe des Menschen und Bürgers zu richten, und zur Teilnahme an solcher Forschung und an dem Handeln, das ihr entspringen sollte, das heranwachsende Geschlecht seiner Mitbürger und Mitmenschen zu gewinnen. Den menschlichen Dingen wandte sich ebenso auch Gorgias zu, aber für ihn war auch die Welt der menschlichen Gemeinschaft nur eine Welt des Scheins. Und ebendieses, das Scheinbare (das εἰκός) zu erkennen und durch die Macht des Wortes selbst hervorzubringen, die Menschen durch Überredung zu leiten und – auszubeuten, mit anderen Worten, die Ausbildung, Ausübung und gewerbsmäßige Mitteilung der Redekunst, machte er sich zur Lebensaufgabe. Seine Naturanlagen, ein heller Verstand, die Gabe und Übung scharfen Denkens, eine blühende Phantasie, Fülle der Erfindungskraft und reicher Witz begünstigten ihn dabei. Mit der Beredsamkeit als einer erlernbaren und auf feste Regeln zurückführbaren Kunst hatte sich schon Empedokles beschäftigt, und als Begründer der Theorie dieser Kunst galten dessen Zeitgenossen, die Syrakusier Korax und Tisias, die Verfasser des ersten Lehrbuchs der Rhetorik. Der Ruhm des Gorgias aber als Meisters der kunstgerechten Beredsamkeit ließ bald alle anderen Namen weit hinter sich zurück, und beherrschte die Meinung der griechischen Welt mehr als ein Menschenalter hindurch, bis neu auftauchende Geschmacksrichtungen seinen Glanz erblassen, seinen Stil als eine veraltete Manier erscheinen ließen. In Athen hatte er die Rednerpalme mit einem Schlage errungen, als er im Jahre 427 v. Chr. vor versammeltem Volke als Abgesandter seiner Vaterstadt auftrat, um für diese gegen die Übermacht ihrer Nachbarstädte dorischen Stammes athenische Kriegshilfe zu erbitten. Sicherlich hatten die Athener schon von mancher mächtigen Rede tiefe Eindrücke empfangen. Was sie an Gorgias Beredsamkeit so ganz besonders entzückte, war, wie es scheint, ein klarer, symmetrisch

gegliederter Bau, schneidende antithetische Schärfe der Ausführung und Begründung, ein hoher Gedankenflug, vor allem aber der gehobene, mit Figuren und Bildern reichgeschmückte, poetisch angehauchte Ausdruck. Die Rede, die in Platos Gastmahl des Gorgias Schüler Agathon hält, kann als eine Probe gorgianischen Redestils gelten. Denn des Meisters berühmte Reden sind verloren. Zwei kleinere unter seinem Namen überlieferte Arbeiten, ein Lob der vielgescholtenen Helena und eine gerichtliche Selbstverteidigung des unschuldig angeklagten Palamedes[1], wirken schon als Behandlungen mythischer „Fälle" ein wenig frostig und sind vielleicht nur Schülerübungen. Manieriert klingt auch ein mit Antithesen überwürztes kleines Stück, das sich aus Gorgias Grabrede auf gefallene athenische Krieger erhalten hat. Diese Rede hat Gorgias vielleicht nur geschrieben, nicht gehalten. Aber zweimal trat er bei panhellenischen Spielen vor dem versammelten Griechenvolke persönlich mit großer Wirkung als Redner auf, und gab damit vielleicht das erste Beispiel panegyrischer Reden (Panegyris ist eine Festversammlung), – einmal bei den pythischen Spielen mit einer Rede, deren Gegenstand uns nicht genannt wird, für die er sich aber selbst im Tempel zu Delphi ein Denkmal, seine goldene Porträtstatue, weihte, – das andere Mal zu Olympia, von der Schwelle des Zeustempels herab, die versammelten Griechen zur Schlichtung ihrer Händel untereinander und zur Vereinigung ihrer Kraft gegen den asiatischen Nationalfeind aufzurufen.

Mit diesem Auftreten vor einer Zuhörerschaft, wie sie wohl kein griechischer Redner hatte um sich scharen können, errang und sicherte Gorgias seinen panhellenischen Ruhm. Seinen Lebensunterhalt mußte er vom Beginn seines langen und frisch blühenden Greisenalters durch Lehrertätigkeit in den Städten des griechischen Mutterlandes gewinnen. Denn er war um sein sechzigstes Lebensjahr herum heimatlos geworden, seine Vaterstadt Leontini hatten wenige Jahre nach jener seiner

[1] Siehe Xenophons Erinnerungen S. 227.

Sendung an die Athener die Syrakusier zerstört. So verbrachte er den Rest seines Lebens als Wanderer, doch scheint er die letzten Dezennien meistens in Thessalien bei reichen Gastfreunden verlebt zu haben, und dort vermutlich starb er, viele Jahre nach Sokrates, wie es heißt, mehr als hundertjährig. Er hinterließ nur tausend Taler (Statere), obwohl er große Einnahmen, aber als Verbannter ohne Familie keine großen notwendigen Ausgaben gehabt und ein mäßiges Leben geführt hatte. Allem Anschein nach hatte er auf ein prunkvolles Auftreten große Mittel verwandt.

Unter den Schülern des Gorgias werden viele Männer des sokratischen Zeitalters und der nachfolgenden Jahre genannt, mehrere Thessaler aus fürstlichen Häusern, die Athener Thukydides, Kritias, Alkibiades, Agathon, Isokrates der Redner, Antisthenes, der Begründer der kynischen Philosophenschule. Auch in den Tragödien seines Altersgenossen Euripides und bei dem ältesten Athener, von dem sich Reden erhalten haben, Antiphon, meint man seinen Einfluß zu spüren. Weitaus die meisten aber, die sich ihm als Schüler anschlossen, wollten sich nicht zu Schriftstellern bei ihm ausbilden, sondern zu praktischen Rednern, wollten in Gerichtshöfen, in Staats- und Volksversammlungen die Menge durch die Macht der Rede leiten lernen. Auch verhieß er nur, diese Kunst seinen Schülern beizubringen. Aus den Wolken des Aristophanes läßt sich schließen, daß andere wissenschaftliche Lehrer in Athen damals in Geometrie und Astronomie, in Geologie, Geographie und Naturbeschreibung, in Grammatik und Verslehre Unterricht erteilten. Gorgias, obwohl ohne Zweifel in diesen Wissenschaften nach dem Maßstabe des Zeitalters hinlänglich ausgebildet, verschonte doch seine Schüler damit, ebenso wie es Protagoras tat: die sich mit diesen Künsten abgaben und sich Philosophen und Sophisten nannten, verglich Gorgias mit den jungen Männern von Ithaka, die um Penelope freiten und dabei mit deren Mägden buhlten. Denn er für sein Teil, obwohl er den Sophistennamen ablehnte, wollte doch für einen

Philosophen angesehen sein, wie ja auch der Gegenstand seiner großen Reden in die Philosophie, das heißt in die Ethik und Politik einschlug. Aber während Protagoras seine Jünger zu jeglicher Tugend des Mannes und Bürgers anzuleiten versprach, verschmähte Gorgias solche Verheißung. Nur éine Kunst lehrte er, aber es war die edelste von allen: denn sie war die unwiderstehliche Waffe zur Erringung des höchsten Erdengutes, der Macht des Menschen über seine Mitmenschen!
Dem Gorgias nun stellt Plato den Sokrates gegenüber, der überredenden Kunst des Meisterredners die Kunst der Wahrheitserforschung und der Beweisführung durch das Gespräch, welche sein Meister übt, der gemeinen Schätzung der Lebensgüter, von der Gorgias ausgeht, die sokratische Schätzung. Denn Gorgias hat, als er die Macht für das höchste Gut nahm, seinen Zeitgenossen nichts Neues gelehrt, sondern nur ausgesprochen, was fast alle fühlten, wonach fast alle handelten. Solange es eine menschliche Gesellschaft gibt, wird sie ja bewegt von dem Ringen der Stärkeren um Macht und dem Streben der Schwächeren nach Zusammenschluß zu gemeinsamer Behauptung ihrer Freiheit gegen die Stärksten. Herrschaft und Freiheit nennt ja auch Schiller „der Menschheit große Gegenstände“, und den Schluß des achtzehnten Jahrhunderts darum einen erhabenen Zeitmoment, weil in ihm gewaltige Naturen mit gewaltiger Anstrengung um diese Güter rangen. Um so neuer ist die Ansicht, die Plato seinen Sokrates aufstellen und verfechten läßt, daß das höchste Gut des Menschen und das einzige vernünftige Ziel seines Strebens ein wohlgeordneter Zustand seiner eigenen Seele, das Ziel des echten Staatsmannes also einzig die sittliche Veredlung der Bürger sei. Er steigert damit den Ernst der sittlichen Forderung seines Meisters zu einer ausschließenden spiritualistischen Strenge, von der nur noch ein Schritt ist zu der Leibesverachtung, Lebensverneinung und Todessehnsucht, welche in seinem Phädon der sterbende Sokrates ausspricht und für das Kennzeichen des wahren Philosophen erklärt. Dem wirklichen Sokrates lag

die Verwerfung oder Geringschätzung aller menschlichen Bestrebungen, die nicht auf jenen einen Zweck der seelischen Veredlung hinzielten, fern, und das Verlangen nach Trennung der Seele vom Leibe als einem Hemmnis ihres wahren Eigenlebens noch ferner. Er war nach Xenophons Zeugnis der Meinung, der Sohn habe seinen Eltern schon dafür dankbar zu sein, daß sie ihn in die Welt gesetzt hätten, wo er nun all das Herrliche schauen und das Gute genießen könnte, das die Götter den Menschen gewährten. Noch manche andere Worte von ihm haben uns Xenophons Erinnerungen aufbewahrt, die die entschiedenste Lebensbejahung, die hellste Freude an dem Leben auf der schönen Erde atmen. Er forderte wohl, daß die Seele oder, wie er es ausdrückte, daß die Einsicht über den Leib und dessen Gelüste und Triebe die Herrschaft führe, aber jene scharfe Scheidung des Seelischen vom Leiblichen war ihm fremd, er faßte den Menschen als Totalität auf, und war von Verachtung des Leibes so weit entfernt, daß er es für eine Schande erklärte, wenn ein Mensch seine leibliche Ausbildung versäume und darüber das Alter an sich herankommen lasse, ehe er sich selbst in dem höchsten Stande von Schönheit und Kraft gesehen habe, wozu ihn die Natur angelegt hatte. Auch die Güter des äußeren Besitzes verachtete er keineswegs, er interessierte sich sehr für die Kunst der Haushaltung, und warnte junge Leute gelegentlich, gering von denen zu denken, die Vermögen zusammenzuhalten und zu mehren trachteten und verstünden. Als Bürger aber war er Patriot nicht nur in dem Sinne, daß er die Athener sittlich auf eine höhere Stufe zu heben strebte, sondern ihm lag auch an ihrem Waffenruhm und an der guten Beschaffenheit ihres Kriegswesens. Und von den großen Staatsmännern, die die Stadt mit Häfen und Kriegsschiffen, mit Wällen und Einkünften so trefflich ausgerüstet hatten, sprach er, wenn Xenophon die Wahrheit sagt, mit Respekt, und nicht, wie Plato ihn hier sprechen läßt, als von Volksschmeichlern und Volksverderbern[1].

[1] Siehe Xenophons Erinnerungen 188 ff. Gastmahl 61.

Die Lebensgrundsätze, die Sokrates in unserem Gespräche vertritt, schließen die Forderung ein, daß die Menschheit umkehre von den alten Wegen und zum neuen Ziele neue Wege suche, und ihr stärkster Bestreiter, der junge angehende Staatsmann Kallikles, hat ganz recht, wenn er sagt, wenn des Sokrates Lehre wahr sei, so sei das Leben, wie es die Griechen so trieben, die reine verkehrte Welt. So ist es nicht eigentlich die Redekunst des Gorgias als solche, was hier Sokrates bestreitet. Daß diese für den herrschlustigen jungen Mann, der sich der Denkart des Volkes anzupassen nicht scheue, ein gutes Mittel sei, im demokratischen Staate die regierende Masse zu regieren, leugnet Sokrates gar nicht. Was er bekämpft, ist die Gesinnung der Staatsleute, die sie als Mittel zur Herrschaft und die Herrschaft als Mittel zur Befriedigung ihrer Gelüste gebrauchen. Mit vollem Rechte läßt daher Plato die beiden Redekünstler Gorgias und Polos im Laufe des Gesprächs dem Praktiker Kallikles den Platz räumen, den die rücksichtslose Kühnheit, mit welcher er in des Kampfes Hitze das als Grundsatz ausspricht, wonach Tausende uneingestandener- und vielleicht unbewußtermaßen handeln, zu einem Vorläufer unseres Friedrich Nietzsche stempelt. Wir wissen von diesem Kallikles schlechterdings nichts anderes, als was uns das Gespräch sagt. Aus anderen platonischen Schriften, aus den geschichtlichen Werken des Thukydides und Xenophon, aus den Komödien des Aristophanes, aus den Reden des Andokides und des Lysias, aus erhaltenen Inschriften sind uns eine sehr große Zahl öffentlicher Charaktere Athens aus der sokratischen Zeit bekannt, aber ein Kallikles ist nicht darunter, — auffallend genug, da er in unserem Gespräch doch als ein ganz ungewöhnlich gescheiter und tatkräftiger Mensch nicht nur, sondern auch als ein wohlhabender Mann vornehmen Standes erscheint. Man hat daher wohl gemeint, er sei ein bloßes Phantasiegebilde Platos, oder unter seinem Namen verstecke sich eine andere, bekannte Person, die Plato nur nicht habe mit ihrem wirklichen Namen nennen wollen. Aber sonst läßt

Plato in seinen Gesprächen lauter wirkliche Menschen unter ihren wahren Namen auftreten, mögen sie in Staat oder Gesellschaft noch so hoch stehen. So bleibt unser Kallikles ein großes Fragezeichen. Am meisten unter Sokrates' Zeitgenossen gleicht ihm noch Platos Onkel Kritias. So brutal seine Maximen klingen, ihn selber adelt doch sein Freimut, der Schwung seines Geistes, die Kraft, womit er dem Sokrates widersteht und durch kühnen Gegenangriff zur Entfaltung seiner ganzen Stärke nötigt.
In den athenischen Tragödien der sokratischen Zeit wurden bekanntlich nur je drei Schauspieler verwendet, der Protagonist, der Deuteragonist und der Tritagonist. Der Protagonist spielte den Helden, der Tritagonist den vornehmsten Widersacher des Helden, der Deuteragonist mußte meistens die Rollen mehrerer zwischen dem Helden und dessen Gegner mitteninne oder zur Seite stehender Personen übernehmen. In unserem Rededrama ist die Rolle des Kallikles eine Tritagonistenrolle, wie sie im Buche steht, vor ihrem Glanze tritt der Titelheld in das mattere Licht einer Deuteragonistenrolle zurück, für die Gorgias seiner geistigen und geschichtlichen Bedeutung nach eigentlich zu groß ist. Er kommt in der Tat in dem Gespräch, dem er den Namen gibt, schlechter weg als Protagoras in dem nach ihm benannten. Der muß ja natürlich der überlegenen Geisteskraft des Sokrates schließlich auch unterliegen, aber er hat doch vorher in seinen langen Antworten auf des Sokrates erste Fragen den Reichtum seines Geistes und die Anmut seiner Rede genügend zu erkennen gegeben. Den Gorgias läßt Plato dazu nicht gelangen, wir hören nur, daß er eine wundervolle Rede gehalten habe, ehe das Gespräch begann. In diesem selbst legt er keine besondere geistige Kraft an den Tag, dafür gibt ihm Plato neben einiger Professoreneitelkeit wenigstens volle Professorenwürde und eine untadlige gesellschaftliche Bildung. Das hitzige Kämpenpaar endlich, der Athener Chärephon und Polos von Akragas, jeder voll Eifers, für seines Meisters Ehre, sobald es gelitten wird, vom Leder zu ziehen, erklärt sich selber. Nur

sei erwähnt, daß Polos nach zwei Andeutungen in dem Gespräch eine Schrift über die Redekunst verfaßt und sich auch in der Naturphilosophie umgetan hatte, und hinsichtlich Chärephons sei auf dessen Erwähnung in den Erinnerungen Xenophons (S. 154 ff.) und in Platos Verteidigung des Sokrates verwiesen.

Über die Zeit, in der wir uns das Gespräch geführt denken sollen, scheint es selber uns mehrere ganz deutliche Winke zu geben. Schade nur, daß die Winke uns in entgegengesetzte Richtungen weisen. Nach Polos saß zur Zeit des Gesprächs Archelaos auf dem makedonischen Thron, und den hat er 414 v. Chr. Geburt bestiegen. Von Kallikles sodann werden Verse aus der Antiope des Euripides angeführt, und die ist 410 zur ersten Aufführung gelangt. Vorher erwähnt Sokrates etwas, was ihm „vorm Jahre" oder „vor Jahr und Tag" widerfahren sei, und spielt damit aller Wahrscheinlichkeit nach auf seinen Anteil an dem Prozeß gegen die Heerführer in der Arginusenschlacht an, der im Herbst 406 stattgefunden hat. Demnach schiene als das Jahr, in dem unser Rededrama spielt, das athenische Jahr 405/404 ermittelt zu sein. Aber im Herbste 405 schon wurde im Hellespont die letzte athenische Flotte durch Lysandros vernichtet, und im Frühjahr 404 die Stadt Athen zur Ergebung gezwungen und zur Untertanenstadt der Lakedämonier gemacht, die in die Burg eine Besatzung legten und in der Stadt die oligarchische Regierung der Dreißig einsetzten. In unserem Gespräche dagegen ist der athenische Demos noch im vollen Besitze der Herrschaft in der Stadt nicht nur, sondern auch der Kriegshäfen, Mauern, Tribute und anderen „Dummheiten", womit seine berühmten weiland „Diener", die Themistokles und Konsorten, ihn überfüttert haben, und Sokrates sieht erst von ferne die Gefahr, daß der Demos künftig einmal die Überfütterung durch schwere Krankheit zu büßen haben und mit dem eroberten auch den alten Besitz verlieren – und dafür dann vielleicht die, welche ihm dann dienen werden, den Alkibiades

etwa und den Kallikles, verantwortlich machen werde. Nun hatte aber der Demos schon 412 seine Tribute eingebüßt, und den Alkibiades hatte er gar schon 415 in Abwesenheit zum Tode verurteilt! Gorgias, der im Gespräch zwar vielleicht schon ein alter Mann ist, aber doch noch in der Fülle seiner Kraft steht, war im Jahre 405 allem Anschein nach ein Achtziger oder den Achtzig ganz nahe, und Sokrates stand im fünfundsechzigsten Jahre. Nun mahnt diesen aber Kallikles mit eindringlichen Worten, endlich das Philosophieren zu lassen und sich einen Anteil an der Leitung der Stadt zu erringen, und er selber spaßt über seine Verliebtheit in Alkibiades, den wetterwendischen Kleiniassohn. Wie können wir da an eine Zeit denken, wo er den Siebzig nicht mehr fern und Alkibiades längst kein von Liebhabern umworbener schöner Jüngling mehr, sondern nachdem er im Verlauf von sechzehn stürmischen Mannesjahren Parteihaupt und Staatslenker, Verbannter, Bedränger seiner Vaterstadt, heimberufener Erretter und siegegekrönter Heerführer gewesen, zum zweitenmal in die Verbannung gegangen war? Wie Sokrates in Alkibiades, so soll Kallikles in Demos, den Sohn des Pyrilampes, verliebt sein, der schon in den im Jahr 422 aufgeführten Wespen des Aristophanes als ein vielgefeierter schöner Jüngling erwähnt wird, und ein Mann war, als der im Jahre 411 hingerichtete Antiphon seine Rede über die Pfauen schrieb. Einer der im Jahr 406 hingerichteten Arginusensieger, Aristokrates, wird in unserem Gespräch erwähnt als einer, der da lebt und blühet. Nicht minder blüht noch das Haus des großen Perikles, dessen letzter Sproß, der jüngere Perikles, mit Aristokrates in der Arginusenschlacht Befehlshaber war und mit ihm 406 den Giftbecher trank. Es lebt aber auch noch Nikias, dessen Untergang vor Syrakus mitsamt der großen athenischen Flotte, im Jahre 413 v. Chr. G., ein unvergeßlicher Markstein in Athens Geschichte war, weil er die Macht der Stadt zuerst in ihren Grundfesten erschütterte. Gegenüber diesen großen Merkmalen können jene kleineren, weder für die Schicksale Athens noch

für die Schicksale des Sokrates bestimmenden, späteren Vorfälle kaum ins Gewicht fallen, und wir mögen uns das Gespräch geführt denken in der Zwischenzeit zwischen Leontinis Untergang im Jahr 423 und dem Jahre 420, in dem der Jüngling Alkibiades zuerst die Hand an das Steuer der Stadt legte. Die Erwähnung des Königs Archelaos und der Tragödie Antiope, sowie die leise Anspielung auf des Sokrates Fiasko im Prozeß der Arginusensieger sind Anachronismen, wie sie sich Plato oft erlaubt. Er fühlte sich in seinen Gesprächsdramen eben als Poeten, und „den Poeten bindet keine Zeit", das hat lange, ehe Goethe es aussprach, mancher Dichter durch die Tat bewiesen. Geschrieben ist das Gespräch natürlich erst nach dem Tode des Sokrates, wohl auch nach Platos erster sizilianischer Reise. Doch gehört es immerhin noch zu den früheren Werken Platos; es werden zwar über das Verhältnis von Leib und Seele pythagoreische Vorstellungen darin vorgetragen, aber von Platos Ideenlehre findet sich kaum eine schwache Spur darin.

So scheint dem „Gorgias" in der Reihenfolge der in diesem Buche wiedergegebenen platonischen Werke aus doppeltem Grunde der Platz vor dem Gastmahl zu gebühren, erstens, weil er älter ist, und zweitens, weil er ein fünf oder sechs Jahre vor der Zeit des Gastmahls geführtes Gespräch erzählt. Der Übersetzer hat ihn gleichwohl an diese Stelle gerückt, weil in ihm der Gegensatz des Sokrates zu der Verfassung und dem politischen Treiben seiner Vaterstadt zuerst stark, sogar mit Übertreibung, ausgesprochen wird und seinen tragischen Ausgang vorausahnen läßt.



Ein Zimmer in einer athenischen Turnhalle. Zahlreiche Versammlung. Sokrates und Chärephon treten ein.

Kallikles. Ihr kommt, wie man sich wünscht zu Kampf und Schlacht zu kommen, Sokrates![1]

Sokrates. Wir kommen wohl nach dem Feste?

Kallikles. Und nach was für einem Feste! Gorgias hat uns eben einen langen und prächtigen Vortrag zum besten gegeben!

Sokrates. Wahrhaftig, daran ist der Chärephon hier schuld, der hat uns so lange auf dem Markt aufgehalten.

Chärephon. Hat nichts zu sagen, Sokrates, ich werde den Schaden wieder gutmachen. Gorgias ist mein Freund und wird uns einen Extravortrag halten, sobald es dir gefällig ist, sei es jetzt auf der Stelle, seis ein andermal.

Kallikles. Was, Chärephon? Wünscht sich Sokrates wirklich, den Gorgias zu hören?

Chärephon. Gewiß. Dazu sind wir ja hergekommen.

Kallikles. Dann besucht mich nur einmal zu Hause, wenn es euch gelegen ist! Gorgias wohnt bei mir und wird euch gewiß gern mit einem Vortrag gefällig sein.

Sokrates. Sehr schön, Kallikles! Aber was meinst du? Würde er sich wohl entschließen, auch einmal ein Gespräch mit uns zu führen? Ich möchte gern von ihm erfahren, was es mit seiner Kunst für eine Bewandtnis hat, und was es eigentlich ist, das er seinen Schülern zu lehren verspricht.

---

1 Beim Gefecht gegens Ende und zu Anfang bei Festen,
Ziemt trägen Streitern und hungrigen Gästen.

Ein andermal mag er uns dann den Vortrag halten, den du uns in Aussicht stellst.

Kallikles. Es geht nichts über selber fragen, Sokrates. Ohnehin war dies einer der Punkte, die in seinem Vortrage vorkamen. Er forderte vorhin alle Anwesenden auf, beliebige Fragen an ihn zu stellen, die er alle beantworten wollte.

Sokrates. O das ist schön! Chärephon, frag ihn doch einmal!

Chärephon. Was denn?

Sokrates. Was er ist!

Chärephon. Wieso?

Sokrates. Ganz einfach! wie ein Mensch, der Schuhe macht, wenn man ihn so fragte, antworten würde, er wäre ein Schuhmacher! Verstehst du, was ich meine?

Chärephon. Ich verstehe und will fragen. Sage mir, Gorgias, ist es wahr, was Kallikles da sagt, daß du auf jede beliebige Frage zu antworten bereit bist?

Gorgias. Gewiß Chärephon! Erst eben hab ich mich wieder dazu erboten, und ich kann dir versichern, es hat seit vielen Jahren niemand eine neue Frage an mich gestellt.

Chärephon. Da wird es dir also gar nicht schwerfallen zu antworten?

Gorgias. Davon kannst du dich ja durch eine Probe überzeugen, Chärephon!

Polos. Gewiß! Oder wenn dirs recht ist, Chärephon, so mach die Probe mit mir! Ich glaube auch, Gorgias wird müde sein, er hat eben lange gesprochen.

Chärephon. Wie, Polos? Glaubst du, du könntest besser antworten als Gorgias?

Polos. Was geht das dich an, wenn ich dir nur so antworte, daß du zufrieden bist!

Chärephon. Du hast recht. Weil du es also willst, so antworte mir!

Polos. Frage!

Chärephon. Ich frage schon. Wenn Gorgias dieselbe Kunst verstünde wie sein Bruder Herodikos[1], mit welchem Namen hätten wir ihn da zu nennen? Doch mit dem nämlichen, wie den Herodikos?

Polos. Gewiß.

Chärephon. Das heißt einen Arzt?

Polos. Ja.

Chärephon. Und wenn er dieselbige Kunst verstünde wie Aristophon, Aglaophons Sohn, oder dessen Bruder[2], wie müßten wir ihn nennen?

Polos. Offenbar einen Maler.

Chärephon. So aber, welches ist die Kunst, die er versteht, und welches folglich der Name, mit dem wir ihn zu nennen haben?

Polos. O Chärephon, viele Künste gibt es unter den Menschenkindern, von erfahrenen Männern aus Erfahrungsfülle klug erfunden; denn Erfahrung läßt uns das Leben führen nach der Kunst, Unerfahrung aber läßt es fließen nach des Glückes Gunst. Solcher Künste lernt diese dieser, jene jener, jeder nach seiner Art, aber die besten lernen die Besten. Von diesen einer ist Gorgias hier, und die Kunst, die er kann, die schönste unter den Künsten.

Sokrates. Wahrlich, Gorgias, Polos zeigt sich zum Redner trefflich geschult, aber freilich, was er dem Chärephon versprochen hat, leistet er nicht.

Gorgias. Und was war das, Sokrates?

Sokrates. Soviel ich sehe, antwortet er gar nicht auf das, wonach er gefragt wird.

---

[1] Der Bruder des Leontiners Gorgias kann nicht wohl mit dem aus Megara oder Selymbria stammenden Herodikos identisch sein, der im Protagoras S. 344 als berühmter Arzt und verkappter Sophist genannt wird. Vielleicht ist der Name verschrieben. — [2] Den Aristophon erwähnt Plinius. Sein Bruder ist der berühmte Polygnotos, von dessen mythologisch-historischen Gemälden in Delphi uns Pausanias in seinem Führer durch Griechenland die viel kommentierte Beschreibung hinterlassen hat.

*

Gorgias. Willst du ihn denn nicht lieber selbst befragen?

Sokrates. Viel lieber würde ich dich fragen, wenn du mir nur Rede stehen willst. Denn Polos hat mir schon durch das, was er sagte, gezeigt, daß er mehr in dem, was man Redekunst nennt, geübt ist, als in der Unterredung.

Polos. Wieso, Sokrates?

Sokrates. Weil du zwar auf Chärephons Frage, welche Kunst Gorgias verstünde, seine Kunst lobst und preisest, als ob sie jemand getadelt hätte, aber nicht sagst, welche Kunst es ist.

Polos. Hab ich denn nicht gesagt, daß sie unter allen die schönste ist?

Sokrates. Freilich wohl. Es hat dich aber niemand gefragt, ob sie schön ist oder nicht, sondern worin sie besteht, und welchen Namen man also dem Gorgias zu geben hat. Wie du auf die ersten Fragen dem Chärephon kurz und bündig geantwortet hast, ebenso sage jetzt auch: welches ist die Kunst des Gorgias, und wie sollen wir ihn nennen? Oder vielmehr, sage du uns selber, Gorgias, wie wir dich nennen sollen, und welches die Kunst ist, die du verstehst!

Gorgias. Die Redekunst, Sokrates.

Sokrates. So haben wir dich also einen Redner zu nennen?

Gorgias. Jawohl, und zwar einen guten Redner, wenn du mich als das benennen willst, was ich mich rühme zu sein, – um homerisch zu sprechen.

Sokrates. Natürlich will ich das.

Gorgias. Gut denn, so nenne mich so!

Sokrates. Sollen wir nicht noch hinzufügen, daß du auch andere zu guten Rednern zu machen verstehst?

Gorgias. Wenigstens mach ich mich ja dazu öffentlich anheischig, hier wie allerorten, wo ich hinkomme.

Sokrates. Würdest du dich denn wohl dazu verstehen, Gorgias, mir so immerfort zu antworten, gerade wie wir jetzt miteinander sprechen, alle langen Reden aber, wie Polos vorhin eine anfing, auf ein andermal versparen? Halt uns

doch, bitte, worauf du uns Hoffnung gemacht hast, und laß dich nicht verdrießen, auf jede Frage kurz zu antworten!

Gorgias. Es gibt Fragen, auf die sich nicht mit wenigen Worten antworten läßt, Sokrates. Doch will ich versuchen, so kurz als möglich zu sein. Denn auch dies gehört zu den Dingen, die ich mich zu leisten anheischig mache, daß niemand denselben Inhalt in kürzere Worte soll kleiden können als ich.

Sokrates. Das ists, was wir brauchen, Gorgias. Gib mir denn eine Probe hiervon, von deiner Kunst der kurzen Rede, von der Kunst der langen aber ein andermal!

Gorgias. Gern, und du wirst sagen, daß du noch keinen sich kürzer hast ausdrücken hören.

Sokrates. Wohlan denn! Du erklärst, die Redekunst zu verstehen und einen anderen zum Redner bilden zu können. Womit hat es diese Redekunst zu tun? Zum Beispiel die Webkunst hat es zu tun mit der Hervorbringung von Gewändern? Nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und die Kunst der Musen[1] mit Hervorbringung von Gesängen?

Gorgias. Ja.

---

[1] „Die Musik". Aber bewahren wir diese dem Griechischen unmittelbar entnommene Wortform, so ändert sich für uns sofort der Begriff, wir denken an die Kunst der Töne als solcher. Für die Griechen dagegen umfaßt die „Musik", d. h. eben die Kunst der Musen, auch die harmonische Verbindung von Worten, die Dichtung. Ähnlich ists mit dem Worte Techne, das die Übersetzung wohl oder übel mit dem deutschen Kunst wiedergeben muß, wie dieses griechisch nur durch Techne wiedergegeben werden könnte. In der Tat aber umfaßt das griechische Wort, ähnlich dem lateinischen ars, in aller Unschuld drei Dinge, die genau zu unterscheiden bei uns zum Abc der Bildung gehört, das Handwerk – und zwar nicht etwa nur dasjenige, für welches im letzten Menschenalter das Wort Kunsthandwerk erfunden worden ist, sondern das Handwerk überhaupt –, die Kunst und die Wissenschaft, kurz alles, was Künstler, Professoren und Professionisten verstehen und lehren können. Den platonischen Sokrates hindert das freilich nicht, bald nachher den Begriff wieder steigernd zu verengen.

Sokrates. Bei der Hera, Gorgias, du antwortest schön! Wirklich so kurz wie möglich.

Gorgias. O ja, das denk ich ziemlich zu verstehen.

Sokrates. Gewiß. Wohlan denn, so sage mir auch von der Redekunst, womit sie es zu tun hat!

Gorgias. Mit Reden.

Sokrates. Mit was für Reden, Gorgias? Mit Reden darüber, wie kranke Menschen leben müssen, um gesund zu werden?

Gorgias. Nein.

Sokrates. Also doch nicht mit allen Reden hat es die Redekunst zu tun?

Gorgias. Freilich nicht.

Sokrates. Aber zum Reden macht sie geschickt?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Nicht auch zum Urteilen über die Dinge, über die sie reden lehrt?

Gorgias. Natürlich.

Sokrates. Macht aber nicht die ärztliche Kunst, die vorhin genannt wurde, geschickt, über Kranke zu urteilen und zu reden?

Gorgias. Unfehlbar.

Sokrates. Also hat es, scheints, auch die ärztliche Kunst mit Reden zu tun?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und zwar mit solchen, die sich auf Krankheiten beziehen?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Hat es nicht ebenso auch die Turnkunst mit Reden zu tun, nämlich über Ausbildung und Zustand des menschlichen Leibes?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Dasselbe gilt aber auch von den übrigen Künsten, Gorgias. Jede von ihnen hat es mit Reden zu tun, welche sich auf die Sache beziehen, die den Gegenstand der Kunst bildet?

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Warum rechnest du denn also die übrigen Künste nicht mit zur Redekunst, da sie es doch auch mit Reden zu tun haben, wenn du die Redekunst als die Kunst erklärst, die es mit Reden zu tun habe?

Gorgias. Deshalb, Sokrates, weil sich die übrigen Künste so gut wie gänzlich um Hantierungen und äußerliche Verrichtungen drehen, die Redekunst aber, frei von allem derartigen Hantieren, ihr ganzes Geschäft und ihre ganze Erfüllung in Reden findet. Darum urteile ich, die Redekunst hat es mit Reden zu tun, und denke, ich werde wohl recht damit behalten.

Sokrates. Verstehe ich auch recht, was du für einen Begriff von ihr geben willst? Bald werd ichs deutlicher erkennen. Antworte mir: es gibt doch Künste? Nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Der Künste aber gibt es, dünkt mich, zweierlei. Die der einen Art bestehen hauptsächlich in Hantierung und bedürfen der Rede nur in geringem Maße, manche wohl auch ganz und gar nicht, sondern lassen sich auch schweigend üben, wie die Malerei, die Bildhauerkunst und noch viele andere. Diese sind es, von denen du die Redekunst unterschieden haben willst? Nicht wahr?

Gorgias. Ganz richtig aufgefaßt, Sokrates.

Sokrates. Dagegen gibt es andere Künste, die ihre Erfüllung durchaus vermittelst des Wortes und der Rede finden, und von äußerer Handlung so gut wie gar nichts oder nur ganz wenig erfordern, wie zum Beispiel die Zählkunst, die Rechenkunst, die Meßkunst, die Kunst des Brettspiels und noch viele andere Künste, deren einige ungefähr ebensoviel Rede als Handlung enthalten, die meisten aber viel mehr Rede, so daß fast ihr ganzes Geschäft und ihre ganze Erfüllung in Reden besteht. Zu diesen, scheint mir, willst du die Redekunst gerechnet haben?

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Nun soll aber doch von den Künsten dieser Art, die ich eben nannte, keine Redekunst heißen? Weil du vorhin sagtest, die Redekunst wäre die, welche in Reden ihre Erfüllung fände, so könnte man das, dem Worte nach, so verstehen, und könnte dich fragen, wenn man sich an dir reiben wollte: Also verstehst du unter Redekunst die Zählkunst, Gorgias? Aber mir scheint, du willst weder Zählkunst noch Meßkunst Redekunst nennen?

Gorgias. Du hast ganz recht, Sokrates, und legst meine Meinung ehrlich aus.

Sokrates. Nun denn, so beantworte auch du meine Frage völlig! Da sich herausstellt, daß die Redekunst zu den Künsten gehört, die da hauptsächlich durch Worte wirken, daß dieses selbige aber auch noch von anderen Künsten gilt, so versuche zu bestimmen, in bezug auf welchen Gegenstand die Redekunst durch Worte wirkt und ihre Erfüllung findet! Wie wenn mich einer nach irgendeiner von den Künsten fragte, die ich vorhin genannt habe: Was ist die Zählkunst, Sokrates? – so würde ich ihm antworten: Eine der Künste, die sich durch Reden erfüllen, und wenn er weiter fragte: Durch Reden worüber? – so würde ich sagen: Durch Reden über Gerad und Ungerad und die Größe von beiden. Oder gesetzt, er fragte: Und was nennst du Rechenkunst? – so würd ich sagen, auch die Rechenkunst gehöre zu den Künsten, die nur durch Reden wirken, auf die Frage nach dem Worüber aber wäre meine Antwort, als ob ich zu dem Antrag eines anderen in der Volksversammlung einen Zusatzantrag zu stellen hätte, im übrigen wäre es mit der Rechenkunst wie mit der Zählkunst, denn sie bezöge sich wie diese auf Gerad und Ungerad, der Unterschied aber wäre der, daß die Rechenkunst nach dem Größenverhältnis des Geraden zum Geraden, des Ungeraden zum Ungeraden und beider zueinander fragte. Und wollte einer wissen, was die astronomische Kunst wäre, und auf meine Antwort, daß auch sie ganz und gar in Reden ihre Wirksamkeit fände, weiter fragte: Worauf beziehen sich

denn aber gerade ihre Reden? – so würde ich antworten, daß sie sich auf die Bewegung der Gestirne, sowie der Sonne und des Mondes, und das Verhältnis ihrer Geschwindigkeit beziehen.

Gorgias. Das wäre gewiß sehr richtig geantwortet, Sokrates!

Sokrates. Gut denn, so tu auch du desgleichen, Gorgias! So viel haben wir ja gesehen, daß die Redekunst zu den Künsten gehört, die ausschließlich in Reden tätig und wirksam sind. Nicht wahr?

Gorgias. Jawohl.

Sokrates. Nun, so sprich: in Reden worüber? Was für ein Ding ist es in der Welt, worauf die Reden der Redekunst sich beziehen?

Gorgias. Es sind die größten und höchsten aller menschlichen Dinge, Sokrates.

Sokrates. Aber, Gorgias, das ist ja wieder eine fragliche Antwort, und noch keineswegs eine befriedigende! Ich denke doch, du hast bei Trinkgelagen im Rundgesang manchmal jenes Lied singen hören, worin die menschlichen Güter aufgezählt werden, wo es heißt, das erste wäre die Gesundheit, das zweite eine schöne Gestalt, das dritte Reichtum ohne Trug[1]?

---

[1] Erstes Gut für den Menschen ist Gesundheit,
Zweites schön zu sein von Gestalt, das dritte,
Daß er sonder Trug Reichtum gewann,
Viertes im Freundeskreis fröhliche Jugendlust.

Die hier aufgestellte Rangordnung der Lebensgüter ist sicherlich höchst bezeichnend für die Denkart der Griechen und würde wohl bei keiner anderen Nation Beifall gefunden haben. Aber auch bei den Griechen blieb sie nicht unwidersprochen. In einer Komödie des Anaxandrides, eines jüngeren Zeitgenossen Platos, hieß es:

Wer immer auch diesen Rundgesang ersonnen hat,
Zwar daß er Gesundheit als das Allerbeste preist,
Darin hat er recht, doch als zweites Schönheit, als drittes erst
Den Reichtum schätzen, das ist ja doch toller Unverstand.
Ein schöner Hungerleider ist wahrlich ein garstges Tier.

Gorgias. Das hab ich gehört. Doch was soll das hier?

Sokrates. Du hast eben zu erwarten, daß gegen dich die Meister der Künste aufstehen, welche die Güter schaffen, die das Tischlied preist, und daß zuerst der Arzt zu mir sagt: „Sokrates, Gorgias will dich betrügen! Seine Kunst ist es nicht, die auf das höchste Gut des Menschen geht, sondern meine!" Wenn ich ihn nun fragte: Wer bist du denn, daß du so sprichst? – so würde er wohl antworten: „Ein Arzt!" Wie also? könnt ich dann weiter fragen, das Erzeugnis deiner Kunst ist das höchste Gut? „Natürlich, Sokrates," würde er wohl antworten, „die Gesundheit! Ist nicht die Gesundheit für den Menschen das höchste Gut?" Und wenn dann zum zweiten der Turnmeister spräche: „Ich würde mich gleichfalls wundern, Sokrates, wenn Gorgias dir ein höheres Gut als Erzeugnis von seiner Kunst aufweisen könnte, als ich von meiner, so würde ich auch ihn fragen: Wer bist du denn, Freund, und was kannst du leisten? „Ich bin Turnmeister," würde er sagen, „und meine Kunst ist, die Menschen leiblich schön und stark zu machen." Nach dem Turnmeister endlich käme der Kaufmann und spräche vermutlich, stolz auf alle die anderen herabsehend: „Sieh wohl zu, Sokrates, ob du, sei es bei Gorgias, seis bei irgendeinem anderen Menschen, ein Gut findest, das da größer ist als der Reichtum!" Dann würd ich fragen: Was soll das? Bist du der Meister, der ihn schafft? Und wenn er das bejahte, weiter: Wer bist du denn? „Ein Kaufmann." Also, würd ich entgegnen, nach deinem Urteil ist der Reichtum für den Menschen das höchste Gut? „Wie sollt er nicht?" wird er antworten. Ja aber, spräch ich darauf, Gorgias hier behauptet, seine Kunst schüfe ein größeres Gut als deine. Offenbar würde er dann fragen: „Was für ein Gut ist denn das? Das mag doch Gorgias einmal sagen!" Wohlan denn, Gorgias, denk dir, diese Frage würde von jenen Meistern wie von mir an dich gestellt, und antworte: Was ist das, was du für das größte Gut des

Menschen erklärst und durch deine Kunst herzustellen behauptest?

Gorgias. Lieber Sokrates, es ist eben wirklich das größte Gut: denn es gewährt den Menschen, die es besitzen, erstens für sich selber die Freiheit, und zweitens die Herrschaft über die anderen, einem jeden in seiner Stadt.

Sokrates. Und was ists, dem du diese Kraft zuschreibst?

Gorgias. Es ist die Fähigkeit, durch die Kraft der Rede im Gerichtshof die Richter, im Rate die Ratsmänner, in der Volksversammlung das Volk, kurz und gut, in jeder politischen Zusammenkunft die Anwesenden zu überreden. Vermagst du das, so machst du ja den Arzt zu deinem Knecht und den Turnmeister nicht minder, und dein stolzer Kaufmann wird zu spät entdecken, daß er für einen anderen Schätze gesammelt hat und nicht für sich, sondern für dich, der du die Kunst verstehst, zu reden und die Menge zu gewinnen.

Sokrates. Jetzt, denke ich, Gorgias, bist du mit deiner eigentlichen Meinung herausgerückt, was die Redekunst sei. Versteh ich dich recht, so meinst du, sie sei die Kunst, Überredung zu bewirken, und ihr ganzes Schaffen und ihr eigentlicher Zweck gehe auf dieses Ende hinaus. Oder hast du noch etwas anderes hinzuzufügen, wovon du glaubst, daß die Redekunst in der Seele der Hörer bewirken kann?

Gorgias. Durchaus nicht, Sokrates. Ich glaube vielmehr, deine Bestimmung genügt. Das ist wirklich das Wesentliche davon.

Sokrates. Nun so hör einmal, Gorgias! Du kannst dich darauf verlassen, glaub ich, daß wenn irgend jemand im Gespräch mit einem anderen den guten Willen hat, das zu ergründen, worum sich das Gespräch dreht, daß dann auch ich zu diesen Leuten gehöre, und von dir darf ich das gleiche annehmen.

Gorgias. Was soll das hier, Sokrates?

Sokrates. Ich werd es dir gleich sagen. Zwar daß ich noch nicht genau weiß, was für ein Ding eigentlich die Überredung ist, von der du sagst, die Redekunst bewirke sie, und auf was für Gegenstände sie sich bezieht, das kann ich dir freilich versichern, eine Vermutung aber, was du damit meinst, hab ich allerdings. Nichtsdestoweniger werd ich dich weiter befragen, was du für eine Überredung im Sinne hast und worauf sie gehen soll. Weshalb also werd ich dich befragen, da ich doch schon eine Vermutung habe, und nicht vielmehr diese Vermutung aussprechen? Nicht um mit dir zu streiten, sondern um unser Gespräch auf einen solchen Weg zu leiten, auf dem wir am ersten hoffen dürfen, daß es uns über unseren Gegenstand zur Klarheit führen wird. Gib denn acht, ob du denkst, daß ich so frage, wie sichs gebührt! Wenn ich dich z. B. fragte, wer der Maler Zeuxis wäre, und du mir antwortetest: Der die Bilder malte; hätte ich dann nicht ein Recht, dich weiter zu fragen, was denn für Bilder und wo?

Gorgias. Sicherlich!

Sokrates. Weil es nämlich auch noch andere Maler gibt, die noch viele andere Bilder malen?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Gäbe es dagegen keinen anderen als den Zeuxis, so müßte deine Antwort genügen?

Gorgias. Ohne Zweifel.

Sokrates. Wohlan denn, so sag mir auch von der Redekunst: glaubst du, daß auch noch andere Künste Überredung bewirken, oder daß sie es allein tut? Ich meine so: wenn einer einem was lehrt, überredet er ihn dann von dem, was er ihm lehrt, oder nicht?

Gorgias. Gewiß, Sokrates. Unzweifelhaft überredet er ihn.

Sokrates. Laß uns denn auf die Künste zurückkommen, von denen wir vorhin sprachen! Die Zählkunst und wer sie versteht, lehren die uns nicht alles, was sich auf die Zahlen bezieht?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates: Überreden sie uns nicht auch?

Gorgias. Ja.

Sokrates. So bewirkt also auch die Zahlenkunst Überredung?

Gorgias. Unleugbar.

Sokrates. Wenn man uns nun fragt: was für eine Art Überredung, und über welchen Gegenstand? – so werden wir wohl antworten: eine belehrende Überredung über Gerad und Ungerad. Und so werden wir auch von allen den anderen Künsten, von denen wir vorhin sprachen, nachweisen können, daß sie Überredung bewirken, und was für Überredung, und über welchen Gegenstand? Nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Also ist die Kunst der Rede nicht die einzige, die Überredung zuwege bringt?

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Da sie also dies Erzeugnis nicht allein liefert, so werden wir ein Recht haben, ebenso wie es vorhin beim Maler war, den, welcher jenes von ihr sagte, nun zum zweiten zu fragen, was für eine Überredung sie zustande bringt, und worüber. Oder scheint dir die Frage nicht berechtigt?

Gorgias. O ja.

Sokrates. Nun so antworte, da es dir auch so scheint!

Gorgias. Nun, ich meine diejenige Überredung, um welche es sich in Gerichtshöfen und anderen großen Versammlungen handelt, wie ich vorhin schon gesagt habe, über die Frage, was recht und was unrecht ist.

Sokrates. Ich dachte mir schon, daß du diese Art Überredung und diesen ihren Gegenstand meintest, Gorgias. Doch damit du dich nicht wunderst, wenn ich dir etwa nachher noch ähnliche Fragen stelle über Dinge, die auch ohnehin schon deutlich scheinen, so wiederhole ich: ich frage, um das Gespräch in Ordnung zum Ziele zu führen, nicht um mit dir zu streiten, sondern daß wir uns nicht gewöhnen, mit bloßen Vermutungen einander die Meinung vom Munde

wegzureißen, und damit du deine eigene Ansicht vom Ausgangspunkt bis zum Ende, so wie du willst, darlegen kannst.

Gorgias. Ich bin ganz einverstanden mit deinem Verfahren, Sokrates!

Sokrates. Gut denn, so laß uns noch dies ins Auge fassen: es gibt doch ein Wissen?

Gorgias. Jawohl.

Sokrates. Aber auch ein Glauben?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Hältst du nun Wissen (oder Wissenschaft) und Glauben für einerlei oder für zweierlei?

Gorgias. Ich denke wohl für zweierlei, Sokrates!

Sokrates. Da denkst du recht, wie du leicht erkennen kannst: wenn man dich nämlich fragte: „Gibt es einen wahren und einen falschen Glauben, Gorgias?" — so würdest du mit ja antworten, vermut ich.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Gibt es aber auch ein falsches und ein wahres Wissen?

Gorgias. Bewahre.

Sokrates. So siehst du schon daraus, daß es nicht einerlei ist.

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Gleichwohl sind die, welche etwas wissen und erlernt haben, ebenso gut überredet, wie die etwas nur glauben?

Gorgias. Einverstanden.

Sokrates. Sollen wir also zwei Arten Überredung annehmen, eine, aus der Glauben ohne Wissen, und eine, aus der Wissen entsteht?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Welche von beiden ists also, die die Redekunst in Gerichtshöfen und anderen großen Versammlungen über Recht und Unrecht bewirkt, die, aus der Glauben ohne Wissen, oder die, aus der Wissen hervorgeht?

Gorgias. Offenbar doch die, aus der nur ein Glauben entsteht, Sokrates.

Sokrates. So scheint demnach die Kunst der Rede diejenige Kunst zu sein, welche eine Überredung des Glaubens, nicht des Wissens über Recht und Unrecht bewirkt.

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und auch des Redners Sache ist es demnach nicht, die Gerichtshöfe und anderen großen Versammlungen zu belehren, was recht und unrecht sei, sondern nur ihnen einen Glauben darüber beizubringen. Denn eine so große Versammlung in so kurzer Zeit über eine so große Sache zu belehren, würde ihm doch offenbar nicht möglich sein?

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Wohlan denn, laß uns doch noch einmal zusehen, was wir denn da eigentlich von der Redekunst aussagen! Denn ich weiß wahrhaftig selbst noch nicht, was ich davon denken soll. Wenn die Stadt über die Anstellung eines Arztes[1] oder über die Annahme von Schiffbauern oder anderen Gewerbsleuten berät, dann wird ihr ja doch der Meister der Redekunst keinen Rat erteilen? Denn es ist doch klar, daß es sich bei jeder solchen Wahl nur fragt, wer das Gewerbe am besten versteht. Ebensowenig, wenn sichs um einen Mauerbau, um Anlegung eines Hafens oder einer Schiffswerft handelt, denn dazu wird man die Bauverständigen zu Rate ziehen? Ebenso wenn über eine Heerführerwahl oder über eine Aufstellung gegen den Landesfeind oder über Besetzung fester Plätze Rat gehalten wird: dann werden doch die Meister der Kriegskunst Rat geben und die Meister der Redekunst keinen? Oder wie denkst du darüber, Gorgias? Denn da du sowohl selbst ein Redner zu sein als auch andere dazu auszubilden erklärst, so bist du

[1] Die wissenschaftliche Heilkunde war neu, und ihre noch wenig zahlreichen Jünger fanden großes Zutrauen. Schon etwa achtzig Jahre vor Gorgias gab es in griechischen Städten Ärzte, die von der Regierung angestellt und hoch besoldet wurden.

der rechte Mann, Auskunft zu geben, was es mit ihr für eine Bewandtnis hat. Sieh die Sache einmal so an, daß ich auch in deinem Interesse frage: denn es ist wohl der oder jener unter den Anwesenden, der dein Schüler zu werden wünscht, wie ich es wirklich von nicht wenigen zu merken glaube, die sich wohl nur schämen, dich auszufragen. Nimm also einmal an, daß ich dich zugleich in ihrem Namen frage: „Was werden wir davon haben, Gorgias, wenn wir uns dir anschließen? Über was für Gegenstände werden wir unserer Stadt Rat zu erteilen imstande sein? Bloß über Recht und Unrecht? Oder auch über die Dinge, von denen Sokrates eben gesprochen hat? Versuch einmal auf diese Frage zu antworten!“

Gorgias. Wohlan, Sokrates, ich werde versuchen, dir die Macht der Redekunst deutlich zu enthüllen. Hast du mir doch selbst dazu ganz richtig den Weg gewiesen! Du weißt ja doch, daß die Werften, Mauern und Häfen der Athener nach dem Rate des Themistokles gebaut und angelegt worden sind, oder zum Teil nach dem des Perikles[1], und nicht nach dem Rate dieses oder jenes Gewerksmeisters?

Sokrates. Man sagt so, Gorgias, was den Themistokles betrifft. Denn den Perikles hab ich selbst gehört, als er uns über den Bau der Zwischenmauer seinen Rat erteilte.

---

[1] Perikles hatte, da Sokrates ungefähr zehn Jahre alt war, im Parteikampfe gegen Kimon die Oberhand gewonnen, als der Bau der langen Mauern, die Athen mit dem alten Hafenort Phaleron auf der Südwestseite und mit dem auf Themistokles' Rat gegründeten und befestigten Kriegshafen Peiräeus auf der Westseite verbinden sollten, beschlossen und begonnen wurde. Nach etwa fünf Jahren war das große Werk beendet und Athen eine Seefestung geworden. Aber die höchste Vollendung gab der ganzen Anlage erst die Zwischenmauer, die, als Sokrates ein junger Mann war, südlich und in geringer Entfernung von der nach dem Peiräeus führenden Mauer ebendahin gebaut wurde, um die Verbindung des Kriegshafens mit der Hauptstadt selbst für den Fall sicherzustellen, daß die phalerische Mauer oder der Strand zwischen Phaleron und Peiräeus in feindliche Hände geriete.

Gorgias. Und jedesmal, wenn es sich um die Anstellung solcher Personen handelt, von denen du sprachst, Sokrates, siehst du, daß die Redner es sind, die dem Volke Rat darüber erteilen und ihre Vorschläge durchsetzen.

Sokrates. Das ist es eben, worüber ich mich wundere, Gorgias, und weshalb ich dich nochmals befragt habe, worin denn eigentlich die Macht der Redekunst bestehe. Denn sie kommt mir ganz unbegreiflich groß vor, wenn ich dies bedenke.

Gorgias. Wenn du sie gar erst ganz kenntest, Sokrates, und wüßtest, daß sie sozusagen die Macht aller Künste in sich vereinigt! Schon oft habe ich es erlebt, wenn ich mit meinem Bruder oder mit irgendeinem anderen Arzte zu einem Kranken kam, der keine Arznei nehmen oder sich von dem Arzte nicht brennen oder nicht schneiden lassen wollte, und der Arzt ihn nicht überreden konnte, daß es mir gelang, ihn zu überreden, vermöge keiner anderen Kunst als der Redekunst. Ja ich behaupte, wenn ein Meister der Redekunst und ein Arzt in irgendeine beliebige Stadt kämen, und vor dem Volke oder in irgendeiner anderen Versammlung es mit Worten gegeneinander auszufechten hätten, welchen von ihnen das Volk zum Arzte nehmen sollte, so würde der Arzt bei der Entscheidung gar nicht in Betracht kommen, und die Wahl würde auf den Redner fallen, sobald er nur wollte. Ebenso im Redekampfe gegen den Meister irgendeiner anderen Kunst würde es dem Meister der Redekunst gelingen, das Volk zu bereden, daß es ihn wählte, lieber als jeden anderen. Denn es gibt eben durchaus keinen Gegenstand, über den der Redner nicht überzeugender vor einer großen Versammlung sprechen kann als der Meister irgendeiner anderen Kunst. So groß also und so mannigfach ist die Macht unserer Kunst. Aber, Sokrates, man muß die Redekunst anwenden wie jede andere von den kämpfenden Künsten. Denn von diesen allen darf man nicht ohne weiteres gegen alle Menschen Gebrauch machen, und keiner darf deshalb, weil er den Faustkampf oder den All-

kampf[1] oder die Fechtkunst so erlernt hat, daß er Freunden wie Feinden überlegen ist, – keiner darf deshalb nun seine Freunde mit Faustthieben zu Boden strecken oder mit der blanken Waffe niedermachen. Ebensowenig aber darf man auf der anderen Seite, wenn ein kräftiger Mensch, der sich durch fleißigen Besuch der Ringschule zum Faustkämpfer ausgebildet hat, und dann seinen Vater oder seine Mutter schlägt, oder einen anderen Freund oder Angehörigen, – alsdann, sag ich, darf man auch nicht gleich die Turnmeister und Fechtmeister dem Hasse preisgeben und aus den Städten weisen. Denn sie haben jenem Menschen ihre Kunst zu gerechtem Gebrauch und zur Verteidigung gegen Feinde und Angreifer gelehrt, und nicht zum Angriff auf andere. Er aber kehrt die Sache um und mißbraucht die Kunst. Drum sind nicht seine Lehrer zu schelten, und ebensowenig ist die Kunst daran schuld oder verwerflich deshalb, sondern Tadel verdienen, dünkt mich, diejenigen, welche sie falsch anwenden. Ganz dasselbe gilt von der Redekunst. Imstande zwar ist der Redner, gegen jeden, über alles, worüber er nur will, so zu sprechen, daß er die Menge für sich gewinnt. Darum ist es ihm aber durchaus nicht etwa erlaubt, die Ärzte deswegen um ihren Ruf und das Zutrauen der Leute zu bringen, weil er es *könnte*, und ebensowenig die Meister anderer Künste, sondern die Redekunst fordert ebensogut eine gerechte Anwendung wie die Künste des leiblichen Kampfes. Wenn aber einer sich zum Redner ausgebildet hat, und dann diese seine Macht und Kunst anwendet, um unrecht zu tun, so darf man, dünkt mich, deshalb nicht seinen Lehrer hassen und aus der Stadt vertreiben. Denn der hat ihm die Kunst zu gerechter Anwendung überliefert, er aber wendet sie ungerecht an. Also den hat man zu hassen und davonzujagen und zu töten, der sie unrecht *anwendet*, und nicht seinen Lehrer!

---

[1] Siehe zu Xenophon Gastmahl, S. 25, 54.

Sokrates. Ich denke, Gorgias, du hast ebensogut wie ich schon manche Unterredung erlebt, und dabei diese Wahrnehmung gemacht, daß es denen, die sie führten, schwer ward, sich über den Gegenstand ordentlich miteinander zu verständigen, und wechselweise einander belehrend und Lehre voneinander annehmend das Gespräch zu einem friedlichen Ende zu führen, sondern wenn sie über etwas streiten, und der eine dem anderen sagt, seine Rede wäre unklar, so nehmen sie es übel, als wäre es zu ihrer Verkleinerung gesagt, als wenn es dem Gegner nur darauf ankäme, recht zu behalten, und nicht, den Gegenstand des Streites zu ergründen. Ja manchmal nimmt der Streit ein schimpfliches Ende, indem sie zu Schmähungen greifen und einander Dinge sagen und sich sagen lassen, daß selbst die Zuhörer sich ärgern, solchen Menschen ihr Ohr geliehen zu haben. Weswegen erwähne ich dies hier? Weil es mir so vorkommt, als ob das, was du jetzt sagst, nicht recht zu dem stimmte, was du vorhin von der Redekunst gesagt hast. Ich fürchte mich nun, dir dies nachzuweisen, damit du nicht denkst, ich wäre ein Klopffechter und hätte es nicht auf die Sache abgesehen, um die Wahrheit an den Tag zu bringen, sondern auf dich. Gehörst du nun zu derselben Art Menschen wie ich, so werd ich dich gern weiter fragen, wo aber nicht, so laß ich es lieber. Was ist das aber für eine Menschenart, zu der ich mich rechne? Zu denen, die sich gern widerlegen lassen, wenn sie sich geirrt haben, und gern den anderen widerlegen, wenn er einmal was Falsches sagt, mindestens ebensogern aber sich widerlegen lassen als widerlegen: denn ich schätze es sogar für einen noch größeren Gewinn, so gewiß es ein größerer Gewinn ist, von dem größten Übel selbst frei zu werden, als einen anderen davon zu befreien. Denn ich glaube, das allergrößte Übel für den Menschen ist eine falsche Meinung über die Dinge, von denen wir hier sprechen. Erklärst du dich nun ebenso gesinnt wie ich, so wollen wir das Gespräch fortsetzen. Denkst du aber, wir

ließen es lieber, so wollen wirs hier abbrechen und beendigen.

Polos. O nein, Sokrates, ich erkläre mich ebenfalls für einen Menschen von der Art, wie du sagst. Indessen sollten wir wohl auch auf unsere Zuhörer Rücksicht nehmen. Ich habe ihnen schon, ehe ihr kamt, einen langen Vortrag gehalten, und jetzt wird unser Gespräch vielleicht noch eine gute Weile währen, wenn wir es fortführen. Wir müssen also auch ihre Wünsche berücksichtigen, denn ich fürchte, manchen darunter halten wir hier zurück, der lieber was anderes vornähme.

Chärephon. Den Zuruf dieser Männer habt ihr selbst gehört, Gorgias und Sokrates, womit sie ihrem Wunsch Ausdruck gaben, zu hören, wenn ihr weiter sprechen wollt! Auch ich selber möchte mir niemals eine solche Geschäftsüberhäufung wünschen, daß mir irgend etwas anderes dringender wäre, wo ich einem solchen und in solcher Art geführten Gespräche zuhören kann!

Kallikles. Bei den Göttern, du hast recht, Chärephon! Auch ich bin schon bei vielen Unterredungen zugegen gewesen, aber ich weiß nicht, ob mich jemals eine so interessiert hat wie diese. Mir also werdet ihr nur eine Freude machen, und wenn euer Gespräch den ganzen Tag dauert.

Sokrates. Ja, Kallikles, von meiner Seite steht dem nichts im Wege, wenn Gorgias will.

Gorgias. Nun, Sokrates, da müßt ich mich freilich schämen, wenn ich nicht weiter antworten wollte, nachdem ich erst selbst jedermann herausgefordert habe, mich nach Gefallen auszufragen. Wenn es also diesen so gefällt, so rede weiter und frage, was du willst!

Sokrates. So höre, Gorgias, was mir in deinen Äußerungen aufgefallen ist! Es ist ja auch möglich, daß du dich ganz richtig ausgesprochen hast und ich dich nur nicht recht verstanden habe. Du sagst, du kannst jeden zum Redner machen, der diese Kunst von dir lernen will?

Gorgias. Ja.

Sokrates. So, daß er in großen Versammlungen über alle Dinge mit Erfolg sprechen kann, indem er der Menge nicht ein Wissen, aber einen Glauben beibringt?

Gorgias. Ganz richtig.

Sokrates. Und vorhin hast du gesagt, selbst bei Beratungen über die Gesundheit werde der Redner mehr Glauben finden als der Arzt?

Gorgias. Das hab ich gesagt, – wohlverstanden: in großen Versammlungen!

Sokrates. In großen Versammlungen, das heißt doch so viel, als bei Leuten, die es nicht verstehen? Denn bei Sachverständigen wird er doch gewiß keinen größeren Glauben finden als der Arzt?

Gorgias. Sehr richtig.

Sokrates. Wenn er aber mehr Glauben findet als der Arzt, so findet er mehr Glauben als der Sachverständige und Wissende?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Er, der selber kein Arzt ist? Nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Wer aber kein Arzt ist, weiß und versteht doch wohl die Dinge nicht, die der Arzt versteht?

Gorgias. Offenbar.

Sokrates. Demnach findet der Unwissende vor Unwissenden mehr Glauben als der Wissende, wenn der Redner mehr Glauben findet als der Arzt? Ist es so oder anders?

Gorgias. In diesem Falle ist es so.

Sokrates. Und steht nicht der Redner und die Redekunst allen anderen Künsten ebenso gegenüber? Den Gegenstand selbst braucht sie nicht zu verstehen, sie muß nur einen Kunstgriff zur Überredung besitzen, so daß es den Unwissenden so vorkommt, als verstünde sie die Sache besser, als die sie verstehen?

Gorgias. Ist denn dies nicht ein großer Vorteil, Sokrates, daß man die übrigen Künste nicht zu lernen braucht, sondern nur diese eine, um dennoch hinter den Meistern der anderen in keiner Weise zurückzustehen?

Sokrates. Ob der Redner hinter anderen zurücksteht oder nicht zurücksteht, weil er diese Kunst besitzt, wollen wir nachher untersuchen, sobald uns das Gespräch darauf führt. Jetzt laß uns einmal noch diesen Punkt erörtern: Steht der Redner den Fragen, ob recht oder unrecht, ob rühmlich oder schändlich, ob gut oder böse, ebenso gegenüber wie den Fragen nach der Gesundheit und den übrigen Dingen, welche Gegenstände besonderer Künste sind, nämlich so, daß er die Sache selbst nicht versteht und nicht weiß, was gut und was schlecht, oder was schimpflich und was rühmlich, oder was recht und was unrecht ist, sondern sich nur einige Kunstgriffe angeeignet hat, um unwissende Menschen zu überreden, daß er, der Unwissende, die Sache besser wisse als der Wissende? Oder ist ihm die Kenntnis dieser Dinge unentbehrlich, und muß, wer die Redekunst lernen will, sie schon vorher wissen, ehe er zu dir kommt? Bringt er sie aber nicht mit zu dir, wirst dann du, der Lehrer der Beredsamkeit, ihm von diesen Dingen nichts lehren, weil das nicht deines Amtes ist, und nur machen, daß er sie in den Augen der Menge zu wissen scheint, ohne sie doch wirklich zu wissen, und für einen tüchtigen Menschen gilt, obwohl er es nicht ist? Oder wirst du gar nicht imstande sein, ihn die Redekunst zu lehren, wenn er nicht schon vorher weiß, was in diesen Dingen das Wahre ist? Oder wie steht es damit, Gorgias? Beim Zeus, halt uns, was du vorhin versprochen hast, und enthülle uns die ganze Macht und das ganze Wesen der Redekunst!

Gorgias. Nun, ich glaube allerdings, er wird auch dieses bei mir lernen, wenn er es noch nicht weiß.

Sokrates. Halt an! Diese Antwort genügt mir. Wenn du einen zum Redner ausgebildet hast, so ist es nicht anders

möglich, als daß er weiß, was recht und was unrecht ist: denn entweder hat er es schon vorher gewußt oder er hat es bei dir gelernt?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Was meinst du nun? Wer die Baukunst gelernt hat, ist ein Baumeister? Nicht?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und wer die Musik, ein Musiker?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Und wer die Heilkunst, ein Arzt? Und ebenso überall, wer etwas erlernt hat, ist das, wozu seine Wissenschaft ihn macht?

Gorgias. Gewiß.

Sokrates. Ist nicht also hiernach auch wer die Gerechtigkeit erlernt hat, ein Gerechter?

Gorgias. Doch wohl unleugbar.

Sokrates. Der Gerechte aber übt wohl Gerechtigkeit?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Der Gerechte wird also gar niemals den Willen haben, unrecht zu tun?

Gorgias. Unleugbar.

Sokrates. Vom Redner aber ergibt sich aus dem Vorigen, daß er nicht anders als gerecht sein kann?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Folglich wird der Redner niemals den Willen haben, unrecht zu tun?

Gorgias. So kommt es wenigstens heraus.

Sokrates. Erinnerst du dich nun, was du vor kurzem sagtest, daß man die Turnmeister nicht aus den Städten treiben dürfe, wenn ihre Schüler ihre Kunst anwendeten, um unrecht zu tun? Und daß man ebenso auch, wenn der Redner die Redekunst ungerecht anwende, nicht seinem Lehrer Vorwürfe machen oder ihn aus der Stadt weisen dürfe, sondern nur den, welcher unrecht tue und die Redekunst falsch anwende? Hast du das gesagt oder nicht?

Gorgias. Ich hab es gesagt.

Sokrates. Jetzt dagegen zeigt es sich, daß ebendieser Mann, der Redner, niemals unrecht tun wird? Oder nicht?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Und gleich im Anfang unseres Gesprächs fanden wir doch, daß es die Redekunst mit Reden zu tun habe nicht über gerad und ungerad, sondern über recht und unrecht? Nicht wahr?

Gorgias. Ja.

Sokrates. Als du das sagtest, dacht ich mir, die Redekunst könnte niemals etwas Ungerechtes sein, da sich all ihr Denken und Sprechen um Gerechtigkeit drehte. Da du nun bald nachher sagtest, der Redner könnte die Redekunst möglicherweise auch ungerecht anwenden, so wunderte ich mich und dachte, deine Reden stimmten nicht zusammen, und deshalb sagt ich dir vorhin, wenn du widerlegt zu werden für Gewinn hieltest, wie ich, so wäre es der Mühe wert, das Gespräch fortzusetzen, im anderen Fall wollten wir es lieber aufgeben. Und als wir dann die Untersuchung fortführten, so siehst du nun selbst, daß wir uns darin einverstanden finden, es sei unmöglich, daß der Meister der Redekunst seine Kunst ungerecht anwende und den Willen habe, unrecht zu tun. Wie wir nun diesen Widerspruch befriedigend lösen können, um das herauszufinden, Gorgias, dazu bedarf es, beim Hunde, noch mancher Frage und Antwort.

Polos. Was, Sokrates? Ist das im Ernste deine Meinung über die Redekunst, was du da sagst? Oder glaubst du, weil Gorgias sich gescheut hat, deine Frage zu verneinen, ob der Meister der Redekunst nicht auch wüßte, was gerecht und was rühmlich und was gut wäre, und wenn ein Schüler ohne dieses Wissen zu ihm käme, ob er es ihm dann nicht lehren würde, und weil sich darauf aus diesen Antworten vielleicht ein Widerspruch in seinen Reden ergeben hat — wie du es ja liebst, das Gespräch absichtlich durch deine Fragen auf solche Widersprüche hinzuleiten —, glaubst du

etwa, du hättest damit was ausgerichtet? Denn freilich, wer wird wohl nein sagen, wenn er gefragt wird, ob er nicht selbst verstehe, was gerecht sei, und es anderen nicht lehren könne! Aber das Gespräch auf dergleichen hinzuführen, ist eine rechte Ungeschliffenheit!

Sokrates. Mein trefflichster Polos, das ist es ja eben, warum wir uns Gefährten werben und Söhne zeugen, daß wenn wir alt werden und straucheln, ihr jungen Leute uns zur Seite steht und unserer Schwachheit aufhelft in Worten und in Werken. Wenn also Gorgias und ich in unserem Gespräch Fehler gemacht haben, so steh du uns bei und weis uns den rechten Weg. Das können wir von dir verlangen! Ich meinerseits erbiete mich, wenn dir von dem, worüber wir eins geworden sind, dies oder jenes unrichtig oder erschlichen scheint, wieder zu streichen, was du immer willst, wenn du mir nur eins versprichst.

Polos. Was denn?

Sokrates. Wenn du deine Neigung zu langen Reden im Zaum hältst, der du im Anfang unseres Gesprächs den Zügel schießen lassen wolltest.

Polos. Was! Soll ich nicht sprechen dürfen, soviel ich will?

Sokrates. Freilich, das wäre empörend, wenn du hier nach Athen gekommen wärest, wo die größte Redefreiheit in ganz Griechenland herrscht, und dir allein nun diese Freiheit nicht gegönnt werden sollte. Aber bedenk auch: wenn du nun lange Reden hieltest, und keine Lust hättest, auf das zu antworten, was man dich fragt, wäre es dann nicht gerade so empörend, wenn ich nicht das Recht haben sollte, davonzugehen und dich nicht anzuhören? Drum wenn du an unserem Gespräch Interesse nimmst und die Fehler verbessern willst, die wir gemacht haben, so streich davon alles, was du willst, und übernimm nun du es, wie erst Gorgias, einmal fragend, einmal antwortend, mich zu widerlegen und dich von mir widerlegen zu lassen! Du erklärst ja doch, dieselbe Kunst zu verstehen wie Gorgias? Oder nicht?

Polos. Allerdings!

Sokrates. So forderst du also die Leute auch heraus, jede beliebige Frage an dich zu richten, und verheißest Antwort darauf?

Polos. Ganz gewiß!

Sokrates. Nun, so tu denn jetzt, welches von beiden du willst: frag oder antworte!

Polos. Gut, das werd ich tun. Also antworte mir, Sokrates! Da du meinst, Gorgias wisse die Redekunst nicht zu bestimmen, was verstehst du denn darunter?

Sokrates. Meinst du, für was für eine Kunst ich sie halte?

Polos. Jawohl!

Sokrates. Für gar keine Kunst, Polos, wenn ich dir die Wahrheit gestehen soll.

Polos. Nun, wofür denn?

Sokrates. Für ein Ding, wovon du sagst, es erzeuge die Kunst, wie ich neulich in einer Schrift von dir gelesen habe.

Polos. Was willst du damit sagen?

Sokrates. Ich halte sie für eine Erfahrenheit.

Polos. Für eine Erfahrenheit?

Sokrates. Jawohl, wenn du nichts dagegen hast.

Polos. Worin denn Erfahrenheit?

Sokrates. Im Bewirken von Wohlgefallen und Vergnügen.

Polos. Nun, und ist sie denn da nicht etwas Schönes, wenn sie einen instand setzt, sich den Menschen wohlgefällig zu machen?

Sokrates. Was, Polos? Hast du schon von mir gehört, worin ich glaube, daß die Beredsamkeit bestehe, daß du schon die zweite Frage an mich stellst, ob ich nicht glaube, daß sie was Schönes sei?

Polos. Hab ich denn nicht gehört, daß du sie für eine Erfahrenheit erklärst?

Sokrates. Willst du mir wohl einen kleinen Gefallen tun, da du ja das Sichwohlgefälligmachen zu schätzen weißt?

Polos. Gewiß!

Sokrates. So frag mich, für was für eine Kunst ich die Kochkunst halte!

Polos. Schön! Also ich frage dich: was für eine Kunst ist die Kochkunst?

Sokrates. Gar keine, Polos.

Polos. Was denn? Sprich!

Sokrates. Eine Erfahrenheit.

Polos. Worin? Sprich!

Sokrates. Ich spreche: in Bewirkung von Wohlgefallen und Vergnügen.

Polos. Und so ist Kochkunst und Redekunst dasselbe?

Sokrates. Keineswegs, sondern nur zwei Zweige desselben Gewerbes.

Polos. Was für ein Gewerbe meinst du?

Sokrates. Daß ich nur nicht eine Ungeschliffenheit begehe, wenn ich die Wahrheit sage! Ich fürchte, sprech ich sie aus, so wird Gorgias denken, ich wollte sein Bestreben ins Lächerliche ziehen. Ich weiß aber gar nicht, ob das, was ich im Sinne habe, die Redekunst des Gorgias ist. Denn aus unserer Unterredung hat sich noch durchaus nicht klar ergeben, was er unter seiner Kunst versteht. Was ich aber darunter verstehe, ist ein Teil eines Dings, das durchaus nicht zu den rühmlichen Dingen gehört.

Gorgias. Welches Dings denn, Sokrates? Sprich es aus ohne alle Scheu vor mir!

Sokrates. Nun denn, Gorgias, ich meine, sie ist ein Gewerbe, das nicht den Charakter einer Kunst hat, wohl aber einen kühnen, scharfblickenden Geist fordert und natürliche Beobachtungsgabe und Gewandtheit im Verkehr mit den Menschen. Dieses Gewerbe im ganzen nenne ich Schmeichelei. Einer seiner vielen Zweige aber scheint mir die Kochkunst zu sein, die zwar für eine Kunst gilt, nach meiner Ansicht aber keine Kunst ist, sondern Erfahrenheit und Fertigkeit. Als einen anderen Zweig dieses Gewerbes seh ich die Redekunst an, und ferner die Toilettenkunst und die

Sophistik – vier Zweige, deren jeder auf einen besonderen Gegenstand gerichtet ist. Wenn nun Polos sich erkundigen will, so erkundige er sich, für welchen Teil der Schmeichelei ich die Redekunst halte, denn bisher hat er sich noch nicht danach erkundigt, sondern hat gar nicht gemerkt, daß ich darüber noch keine Auskunft gegeben habe, und fragt trotzdem weiter, ob ich sie nicht für was Schönes halte. Ich aber werde ihm darauf nicht eher antworten, als bis ich ihm geantwortet habe, worin sie besteht. Denn das wäre wider die Ordnung, Polos! Drum wenn du es hören willst, so frag, für was für einen Teil der Schmeichelei ich die Redekunst halte.

Polos. Gut, ich will fragen. Antworte also: für was für einen Teil?

Sokrates. Wirst du meine Antwort auch verstehen? Die Redekunst ist nach meiner Ansicht das Trugbild eines Zweiges der Staatskunst.

Polos. Was soll das heißen? Hältst du sie für etwas Rühmliches oder Schändliches?

Sokrates. Für etwas Schändliches, denn was schlecht ist, nenne ich schändlich, – da ich dir doch einmal antworten soll, als wüßtest du schon, was ich meine.

Gorgias. Beim Zeus, Sokrates, ich verstehe wahrhaftig auch nicht, was du meinst!

Sokrates. Ganz natürlich, Gorgias! Ich habe mich ja auch noch nicht deutlich ausgesprochen. Unser Polos aber ist noch jung und hitzig[1].

Gorgias. Laß ihn lieber, und sage mir, wie du das meinst, daß die Redekunst das Trugbild eines Teils der Staatskunst sei.

Sokrates. Ich will es gern versuchen zu erklären, wofür ich die Redekunst halte. Und ist sie nicht, was ich glaube, so wird mich Polos widerlegen. Du unterscheidest doch Seele und Leib?

---

[1] Polos heißt Fohlen.

Gorgias. Natürlich.

Sokrates. Glaubst du auch, daß es für jedes von beiden eine gewisse gute und richtige Verfassung gibt?

Gorgias. Freilich.

Sokrates. Auch daß es eine Verfassung gibt, die gut und richtig zu sein scheint und es doch in Wahrheit nicht ist? Zum Beispiel so: viele Menschen sehen aus, als ob sie sich leiblich wohl befänden, so daß niemand leicht wird merken können, daß es nicht so ist, außer ein Arzt oder ein Meister der Turnkunst?

Gorgias. Ganz recht.

Sokrates. Ein solcher Zustand, meine ich, kann sich im Leibe wie in der Seele finden, der da macht, daß eins wie das andere sich in der richtigen Verfassung zu befinden scheint und sich doch nicht darin befindet?

Gorgias. Allerdings.

Sokrates. Gut! Und nun will ich dir, wenn ich kann, deutlicher sagen, was ich meine. Zu den zwei Gegenständen gehören, wie mir scheint, zwei Künste. Und zwar nenne ich diejenige Kunst, welche auf die Seele wirkt, Staatskunst, für die aber, die sich des Leibes annimmt, weiß ich dir einen entsprechenden Namen für die ganze nicht zu nennen, wohl aber für beide Zweige, in die sie sich als Pflegerin des Leibes zerlegt, nämlich die Turnkunst und die Heilkunst. In der Staatskunst andererseits entspricht der Turnkunst die Kunst der Gesetzgebung, und das Gegenstück der Heilkunst ist die Kunst der Rechtspflege. Diese Künste sind einander verwandt, da sie sich auf dieselben Gegenstände beziehen, die Heilkunst ist verwandt mit der Turnkunst, und die Kunst der Gesetzgebung mit der Kunst der Rechtspflege, trotzdem aber sind sie verschieden voneinander. Indem nun diese vier Künste, die einen für des Leibes, die anderen für der Seele Bestes unablässig tätig sind, so kommt die Schmeichelei, welche dies spürt – ich sage nicht, daß sie es erkenne, aber erraten hat sie es –, und teilt sich in vier Teile, schleicht

sich so an die Stelle einer jeden der vier Künste ein und tut, als wäre sie die Kunst, an deren Platz sie sich eingeschlichen hat. An dem Besten des Leibes oder der Seele liegt ihr gar nichts. Dafür sucht sie den Unverstand mit dem Köder des Angenehmen zu fangen, und betrügt ihn auch wirklich, so daß sie in hohen Ehren gehalten wird. Wenn sie sich nun an Stelle der Heilkunst einschleicht, heißt sie Kochkunst, und nimmt die Miene an, als wisse sie, welche Speisen für den Leib am besten sind, und wenn vor einem Gerichtshof von Kindern, oder auch von Männern die so unvernünftig sind wie die Kinder, der Koch und der Arzt einen Rechtskampf zu bestehen hätten, wer von beiden sich darauf verstünde, welche Speisen gut und welche schlecht sind, so würde die Folge wohl sein, daß der Arzt verhungern müßte. Schmeichelei nenne ich die Sache, und für etwas Schimpfliches halt ich sie – um dir zu antworten, Polos! – deswegen, weil sie nach dem Angenehmen trachtet statt nach dem Guten. Für eine bloße Erfahrenheit und Fertigkeit aber erklär ich sie, und nicht für eine Kunst, weil sie von dem Wesen der Mittel, deren sie sich bedient, keinen Begriff hat und über Ursachen und Wirkungen keine Auskunft geben kann, eine begrifflose Sache aber kann ich keine Kunst nennen. Willst du darüber mit mir streiten, so werd ich dir Rede stehen.

Neben der Heilkunst also steht, wie gesagt, als ihr Trugbild die Schmeichelei der Kochkünstler, und ebenso neben der Turnkunst die Toilettenkunst, – ein spitzbübisches, trugvolles, unedles, niederträchtiges Wesen, das da mit Ausstaffieren und Buntmalen, mit Glattschaben und Verhüllen die Sinne berückt und die Menschen verführt, über der geborgten Schönheit, mit der sie sie ausstattet, die ureigene Schönheit zu vergessen, welche nur durch die Turnkunst erworben werden kann[1]. Kurz um nicht zu weitschweifig zu

[1] Siehe Xenophons Erinnerungen S. 213 f.; Haushaltung S. 289 ff.

werden, so will ich mich ausdrücken wie die Feldmesser (so wirst du mir wohl folgen können): wie sich die Toilettenkunst zur Turnkunst verhält, so verhält sich die Kochkunst zur Arzneikunst, – oder, noch besser: wie die Toilettenkunst zur Turnkunst, so verhält sich die Sophistenkunst zur Kunst der Gesetzgebung, und wie die Kochkunst zur Heilkunst, so die Redekunst zur Kunst der Rechtspflege. Doch wie gesagt, unter den Zweigen der Schmeichelkunst besteht zwar der Unterschied, den ich angegeben habe, da sie aber miteinander verwandt sind, so vermengen sich die Sophisten und die Redner und die Gegenstände ihrer Bestrebungen miteinander, und sie wissen ebensowenig selber über sich klaren Bescheid zu geben, wie die übrigen Menschen wissen, wie sie mit ihnen dran sind. Würde doch auch im Bereich der Künste, die auf die Leiblichkeit wirken, wenn der Leib sich selbst regierte und nicht von der Seele regiert würde, die jetzt Kochkunst und Heilkunst leicht unterscheidet, sondern wenn der Leib selber beide Künste nach seinen Wohlgefühlen gegeneinander abwägen und unterscheiden sollte, weit und breit der Urzustand des Anaxagoras herrschen, Polos (denn in diesen Dingen bist du ja bewandert), und alles würde durcheinandergemengt sein, und Heilkunst und Gesundheitskunst und Kochkunst samt ihren Herrlichkeiten würde niemand voneinander unterscheiden können[1]. Wofür ich also die Redekunst halte, hast du gehört. Vielleicht habe ich etwas Ungereimtes getan, daß ich, der ich dir die langen Reden verwehre, selber so eine lange Rede gesponnen habe. Doch ich habe Anspruch auf Nachsicht. Denn als ich kurz antwortete, verstandest du mich nicht und wußtest mit meinen Antworten nichts anzufangen, sondern bedurftest einer Erläuterung. Wenn ich nun ebenso aus deinen Antworten nichts zu machen weiß, so halt auch du eine lange Rede!

---

[1] Dem Zustande völliger Vermengung, in dem sich nach Anaxagoras die mannigfaltigen Urbestandteile der Welt befanden, wurden sie erst durch den ordnenden Geist (νοῦς) entnommen.

Weiß ich aber etwas damit anzufangen, so laß mich gewähren! Denn so ist es billig. Und jetzt sieh zu, ob du mit dieser meiner Antwort was zu machen weißt!

Polos. Was also meinst du? Redekunst wäre so viel wie Schmeichelkunst?

Sokrates. Ein Zweig der Schmeichelkunst, hab ich gesagt. Hast du in so jungen Jahren schon so ein schwaches Gedächtnis? Wo will das hinaus?

Polos. So glaubst du also, daß tüchtige Redner in den Städten als Schmeichler angesehen werden und wenig zu bedeuten haben?

Sokrates. Ist das eine Frage oder der Anfang einer Rede?

Polos. Eine Frage!

Sokrates. Ich glaube, daß sie überhaupt gar nichts zu bedeuten haben.

Polos. Wieso nichts zu bedeuten haben? Besitzen sie nicht die größte Macht in ihren Städten?

Sokrates. Nein, wenn du unter Macht etwas Gutes für den Besitzer verstehst.

Polos. Allerdings versteh ich das darunter.

Sokrates. Nun denn, so glaub ich, daß die Redner sehr wenig Macht in den Städten besitzen.

Polos. Was? Bringen sie nicht, wie die Gewaltherrscher, zum Tode, wen sie wollen, und verhängen Geldbußen und Verbannung, über wen es ihnen beliebt?

Sokrates. Beim Hunde, Polos, ich weiß wahrhaftig bei keiner deiner Fragen, ob du damit deine eigene Meinung aussprechen willst, oder ob du sie ernstlich als Fragen an mich richtest.

Polos. Allerdings richt ich sie an dich!

Sokrates. Schön, mein Freund! Demnach stellst du zwei Fragen zu gleicher Zeit?

Polos. Wieso zwei Fragen?

Sokrates. Hast du nicht eben gefragt, ob nicht die Redner töten, wen sie wollen, wie die Gewaltherrscher, und Geld-

bußen verhängen und Verbannung, über wen es ihnen beliebt?

Polos. Jawohl?

Sokrates. Nun, so sag ich dir, daß dies zwei Fragen sind, und werde dir auf beide antworten. Ich behaupte nämlich, Polos, daß Redner und Gewaltherrscher in ihren Städten nur ganz wenig Macht besitzen, wie ich vorhin schon sagte, und zwar deswegen, weil sie von dem, was sie wollen, so gut wie nichts ausrichten, das sie jedoch alles ausrichten, was ihnen gefällt.

Polos. Nun? Heißt denn das nicht große Macht besitzen?

Sokrates. Nein, nach der Meinung des Polos nicht.

Polos. Nach meiner Meinung nicht? Nach meiner Meinung allerdings!

Sokrates. Nein, beim –, nach deiner Meinung nicht, sintemal du meinst, große Macht wäre für den Besitzer etwas Gutes!

Polos. Das mein ich freilich.

Sokrates. Glaubst du also, es wäre etwas Gutes, wenn ein Mensch ausrichtet, was ihm gefällt, der keine Vernunft hat? Und nennst du das große Macht besitzen?

Polos. Das fällt mir nicht ein!

Sokrates. Willst du also gegen mich den Beweis führen, daß die Redekunst wirklich Kunst und nicht Schmeichelei ist, und daß also die Redner Vernunft haben? Führst du ihn nicht, so bleibt es dabei, daß die Redner, die in den Städten ausrichten, was ihnen gefällt, und ebenso die Gewaltherrscher, daran nichts Gutes besitzen. Die Macht ist doch, wie du sagst, etwas Gutes. Ausrichten aber, was einem gefällt, ohne Vernunft, erkennst du doch selbst an, sei etwas Schlimmes. Oder nicht?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Wie können also Redner oder Gewaltherrscher große Macht in ihren Städten besitzen, wenn nicht Polos dem Sokrates beweist, daß sie ausrichten, was sie wollen?

Polos. Dieser Mann –!

Sokrates. Ich behaupte, sie richten nicht aus, was sie wollen. Widerlege mich doch!

Polos. Hast du nicht eben erst zugegeben, sie richteten aus, was ihnen gefiele?

Sokrates. Das geb ich auch jetzt zu.

Polos. Und da richten sie nicht aus, was sie wollen?

Sokrates. Nein, sag ich.

Polos. Und richten doch aus, was ihnen gefällt?

Sokrates. Ja.

Polos. Du versteigst dich zu ungeheuerlichen Behauptungen, Sokrates!

Sokrates. Mach mir keine Vorwürfe, hochgelobter Polos, um dich in deiner Manier anzureden, sondern, wenn du eine Frage an mich zu stellen hast, so weis mir nach, daß ich mich irre, wo nicht, so antworte selbst.

Polos. Gut, ich will antworten, damit ich nur erfahre, was du meinst!

Sokrates. Glaubst du also, daß die Menschen das wollen, was sie in jedem einzelnen Falle tun, oder das um dessentwillen sie das tun, was sie tun? Zum Beispiel, wer eine Arznei nimmt, die ihm der Arzt gegeben hat, glaubst du, daß der das will, was er tut, nämlich die Arznei nehmen und deren übeln Geschmack empfinden, oder das, um dessentwillen er sie nimmt, nämlich gesund werden?

Polos. Offenbar gesund werden.

Sokrates. Und ebenso die Kaufleute, wenn sie zur See gehen und andere Handelsgeschäfte treiben, auch sie wollen nicht das, was sie im einzelnen Falle tun (denn wer wird zur See gehn und Strapazen und Mühen auf sich laden und Gefahren ausstehen wollen?), sondern das, um dessentwillen sie in See gehen, nämlich reich werden. Denn um Reichtums willen wagen sie sich auf das Meer.

Polos. Gewiß!

Sokrates. Gilt es nun nicht ebenso auch von allem anderen, daß wenn jemand etwas zu irgendeinem Zwecke tut, er nicht das will, was er tut, sondern das andere, weswegen er es tut?

Polos. Ja.

Sokrates. Gibt es nun irgendein Ding auf der Welt, was nicht entweder gut ist oder übel, oder, zwischen beiden mitteninne liegend, weder gut noch übel?

Polos. Offenbar nein, Sokrates.

Sokrates. Und rechnest du nicht zu den guten Dingen die Weisheit, die Gesundheit, den Reichtum und anderes der Art mehr, zu den übelen aber das Gegenteil?

Polos. Jawohl.

Sokrates. Was aber weder gut noch übel ist, dazu rechnest du doch z. B. diese Dinge, die manchmal zum Guten und manchmal zum Übelen gehören, manchmal aber auch zu keinem von beiden, wie Sitzen, Gehen, Laufen, Fahren, und auf der anderen Seite Steine, Holz und alles Derartige? Ist das nicht deine Meinung? Oder verstehst du unter dem, was weder gut noch schlimm ist, etwas anderes?

Polos. Nein, dieses.

Sokrates. Tut man denn nun diese mittleren Dinge um der guten willen, wenn man sie tut, oder die guten um der mittleren willen?

Polos. Offenbar die mittleren um der guten willen.

Sokrates. Also gehen wir um des Guten willen, wenn wir gehen, und weil wir glauben, daß es zu unserem Besten ist, und ebenso stehen wir, wenn wir stehen, um des Guten willen?

Polos. Ja.

Sokrates. Also töten wir wohl auch um des Guten willen, wenn wir töten, und verhängen Verbannung und Geldbußen, weil wir glauben, es sei besser für uns, es zu tun, als es zu lassen?

Polos. Gewiß.

*

Sokrates. Also alles, was die Menschen tun, tun sie um des Guten willen?

Polos. Einverstanden.

Sokrates. Haben wir nun nicht gefunden, daß wir nicht das wollen, was wir tun, sondern das andere, um dessentwillen wir es tun?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Also wenn wir unsere Gegner töten oder aus den Städten treiben, oder ihnen Hab und Gut nehmen, so tun wir das nicht einfach, weil wir wollen, sondern wir wollen es nur, wenn es nützlich ist. Ist es dagegen schädlich, so wollen wir es nicht. Nicht wahr? Hab ich recht oder unrecht, Polos? Warum gibst du keine Antwort?

Polos. Du hast recht.

Sokrates. Wenn wir also darin einig sind, so tut doch gewiß der Gewaltherrscher oder Redner, der einen Menschen tötet oder verbannt oder um Geld straft, in der Meinung, es wäre so besser für ihn, der, sag ich, tut doch gewiß, was ihm gefällt? Nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Tut er aber auch, was er will, wenn es schlimm für ihn ist, was er tut? Warum antwortest du nicht?

Polos. Nun ja, ich glaube nicht, daß er tut, was er will.

Sokrates. Ist es also möglich, daß ein solcher Mensch große Macht in der Stadt besitzt, wo das geschieht, wenn anders die Macht etwas Gutes ist, wie du anerkennst?

Polos. Nein.

Sokrates. So hab ich also recht gehabt, als ich sagte, es wäre möglich, daß ein Mann, der in der Stadt täte, was ihm beliebte, doch keine große Macht besäße, und nicht täte, was er wollte.

Polos. So würdest du also nein sagen, Sokrates, wenn man dir anböte, es solle dir freistehen, in deiner Stadt zu tun, was dir gefiele? Und du findest einen Menschen nicht be-

neidenswert, dem es gelungen ist, einen anderen nach seinem Gefallen zum Tode zu bringen oder um Geld zu strafen oder in Fesseln zu legen?

Sokrates. Meinst du, mit Recht oder mit Unrecht?

Polos. Mit Recht oder mit Unrecht, ist er nicht in jedem Fall glücklich zu preisen?

Sokrates. Versündige dich nicht, Polos!

Polos. Wieso denn?

Sokrates. Weil man Leute, die nicht beneidenswert sind, nicht beneiden, und Unglückliche nicht glücklich preisen, sondern bemitleiden soll.

Polos. Was? Glaubst du, die Menschen, von denen ich spreche, wären in diesem Falle?

Sokrates. Natürlich.

Polos. So hältst du einen Menschen, der einen anderen nach seinem Gefallen gerechtermaßen zum Tode gebracht hat, für unglücklich und bemitleidenswert?

Sokrates. O nein, aber auch nicht für beneidenswert.

Polos. Sagtest du nicht eben, er wäre unglücklich?

Sokrates. Wer einen anderen ungerechterweise tötet, lieber Freund, den nenne ich unglücklich und bemitleidenswert obendrein, wer es aber gerechterweise tut, von dem sagte ich nur, er wäre nicht beneidenswert.

Polos. Ich dächte, bemitleidenswert und unglücklich wäre der, welcher ungerechterweise getötet wird.

Sokrates. Weniger als der, der ihn tötet, Polos, und auch weniger als der, welcher gerechterweise getötet wird.

Polos. Wie soll man das verstehen, Sokrates?

Sokrates. So, daß das größte aller Übel das Unrechttun ist.

Polos. Das wäre das größte? Ist nicht Unrechtleiden ein größeres?

Sokrates. Keineswegs.

Polos. Demnach würdest du dir lieber unrecht zu leiden wünschen, als unrecht zu tun?

Sokrates. Wünschen würde ich mir keins von beiden. Müßte ich aber notwendig entweder unrecht leiden oder unrecht tun, so würde ich es vorziehen, unrecht zu leiden.

Polos. Eine Fürstenherrschaft würdest du demnach ausschlagen?

Sokrates. Ja, wenn du unter Fürstenherrschaft dasselbe verstehst wie ich.

Polos. Nun, ich verstehe darunter, was ich schon sagte, daß man in seiner Stadt tun darf, was einem beliebt, töten, verbannen, kurz daß man in allen Stücken nach eigenem Gefallen handeln darf.

Sokrates. Mein gepriesener Polos, laß mich dir einmal ein Wort sagen und merk auf! Gesetzt, ich käme mit einem Dolch unter der Achsel auf den gefüllten Markt und spräche da zu dir: Polos, ich habe soeben eine ungeheuere Macht und Herrschaft erlangt! Sobald ich nämlich beschließe, daß einer von den Menschen, die du hier siehst, gleich auf der Stelle sterben soll, so stirbt er, sei er, wer er sei. Oder, wenn mirs beliebt, daß einer einen blutigen Kopf bekommen soll, auf der Stelle wird er ihm bluten, oder daß ihm der Mantel in Fetzen hängen soll, gleich wird er zerfetzt sein, — so groß ist meine Macht in dieser Stadt! Wenn du mir nun nicht glauben wolltest, und ich zeigte dir meinen Dolch, so würdest du wohl sagen, wenn du den sähest: Auf die Art kann freilich jeder große Macht erlangen, und so kannst du auch jedes Haus anzünden, das dir beliebt, und die Werfte und Dreiruderer der Athener und alle ihre Schiffe, die des Volks wie die der einzelnen Bürger! Also das heißt doch nicht Macht besitzen, einfach tun können, was einem einfällt? Oder meinst du doch?

Polos. Nein, so freilich nicht!

Sokrates. Kannst du auch sagen, was du an einer solchen Art Macht auszusetzen hast?

Polos. Freilich wohl!

Sokrates. Was denn? Sprich!

Polos. Daß wer es so macht, unfehlbar Strafe zu erwarten hat!

Sokrates. Bestraft werden ist aber ein Übel?

Polos. Natürlich!

Sokrates. Aha, mein unvergleichlicher Freund! Jetzt haben wir also, wie mir scheint, von dem, was Macht ist, eine andere Ansicht gewonnen, nämlich daß tun können, was einem beliebt, nur dann was Gutes ist, wenns einem auch gut bekommt, und daß es nur in diesem Fall den Namen Macht verdient, im entgegengesetzten aber vielmehr etwas Übles ist und durchaus keine große Macht! Laß uns nun auch noch weiter gehen in unseren Erwägungen! Darüber haben wir uns ja verständigt, daß es manchmal gut ist, das zu tun, wovon wir vorhin sprachen, nämlich Menschen zu töten, zu verbannen und ihnen Hab und Gut zu nehmen, manchmal aber auch nicht gut?

Polos. Gewiß.

Sokrates. Hierin also sind wir einig miteinander, darf ich annehmen.

Polos. Ja.

Sokrates. Wann glaubst du nun, daß es gut ist, diese Dinge zu tun? Gib an, wie du die Grenze ziehst!

Polos. Beantworte du die Frage doch lieber selbst, Sokrates!

Sokrates. Nun, ich behaupte, Polos, wenn du es denn lieber von mir hören willst, es ist gut, wenn man es mit Recht tut, und schlimm, wenn mit Unrecht.

Polos. Ei, das ist eine schwer zu widerlegende Behauptung, Sokrates! Die kann ja wahrlich ein Kind widerlegen.

Sokrates. Nun, so werd ich dem Kinde sehr dankbar sein, und dir nicht minder, wenn du mich widerlegst und von einer albernen Meinung befreist. Wohlan! Laß dichs nicht verdießen, einem guten Freunde wohlzutun, sondern widerlege mich!

Polos. Nun, Sokrates, da brauch ich wahrhaftig nicht zu alten Geschichten zu greifen, um dich zu überführen. Was

heute und gestern geschehen ist, genügt schon zu deiner Widerlegung, und zum Beweise, daß viele Menschen, die unrecht tun, doch glücklich sind.

Sokrates. Was wäre das?

Polos. Du siehst ja doch wohl, daß dort in Makedonien Archelaos, der Sohn des Perdikkas, auf dem Throne sitzt?

Sokrates. Seh ichs nicht, so hör ichs wenigstens.

Polos. Hältst du ihn also für glücklich oder für unglücklich?

Sokrates. Ich weiß es nicht, Polos. Ich bin noch nie mit ihm zusammengetroffen.

Polos. Wie? Mußt du dazu erst mit ihm zusammengekommen sein? Kannst du nicht von hier aus erkennen, daß er glücklich ist?

Sokrates. Beim Zeus, nein!

Polos. Nun, da wirst du offenbar selbst vom Großkönig sagen, du wüßtest nicht, ob er glücklich wäre!

Sokrates. Gewiß, Polos! Und damit werd ich die Wahrheit sagen. Denn ich weiß nicht, wie es mit seiner geistigen Bildung und mit seiner Rechtschaffenheit steht.

Polos. Was? Beruht darin alle Glückseligkeit?

Sokrates. Nach meiner Meinung ja, Polos. Wer brav und wacker ist, Mann oder Weib, den halt ich für glücklich, und wer ungerecht und schlecht ist, den halt ich für unglücklich.

Polos. Demnach ist Archelaos nach deiner Ansicht unglücklich?

Sokrates. Ja, Freund! Wohlverstanden, wenn er ungerecht ist!

Polos. Wie sollte er nicht ungerecht sein! Hat er doch auf das Königreich, das er jetzt besitzt, nicht das geringste Recht, da seine Mutter eine Sklavin des Alketas, des Bruders seines Vaters Perdikkas, war, so daß er dem Rechte nach ein Sklave des Alketas gewesen wäre[1]! Wenn er also hätte gerecht handeln wollen, so hätt er dem Alketas als Knecht

---

[1] Das Kind der Sklavin folgt dem Stande der Mutter.

dienen müssen: dann würd er nach deinem Grundsatz glückselig sein. So aber ist er Wunder wie unglücklich geworden, sintemal er die ungerechtesten Taten verübt hat! Erstens hat er jenen seinen Onkel und rechtmäßigen Herrn zu sich kommen lassen, als wollt er ihm das Reich zurückgeben, das Perdikkas ihm genommen, hat ihn dann samt seinem Sohne Alexandros, seinem eigenen Vetter und Altersgenossen, festlich bewirtet und betrunken gemacht, und sie so in einen Wagen packen, bei Nacht aus dem Schlosse schaffen und draußen alle beide umbringen und verscharren lassen. Und nachdem er diese Ungerechtigkeiten verübt hatte, hat er gar nicht gemerkt, daß er dadurch der unglücklichste Mensch geworden war, und sich nicht einfallen lassen, sie zu bereuen, sondern kurz nachher hat er seinen Bruder, den vollbürtigen Sohn des Perdikkas, einen Knaben von ungefähr sieben Jahren, dem das Reich nach dem Rechte zukam, statt ihn, wie sichs gebührte, zu erziehen und ihm dann die Herrschaft zu übergeben, um so selber ein glücklicher Mensch zu werden, – statt dessen hat er ihn in einen Brunnen geworfen und ertränkt, und dann seiner Mutter Kleopatra gesagt, der Knabe wäre hinter einer Gans hergelaufen und darüber in den Brunnen gefallen und ertrunken[1]. So ist er denn nun, nach so verbrecherischen Taten, wie sie kein anderer Mensch in Makedonien verübt hat, von allen Makedoniern der unglücklichste und nicht der glücklichste. Und so würde am Ende jeder Athener, von dir angefangen, wenn er zu wäh-

---

[1] Von diesen Taten des Archelaos haben wir nur durch unsere Stelle Kunde. Sonst hören wir, daß König Archelaos durch Anlegung von festen Plätzen und Heerstraßen sowie durch Verbesserungen im Kriegswesen für die Hebung der Macht seines Reiches mehr getan habe, als alle früheren makedonischen Könige zusammengenommen, daß er gern Griechen von geistiger Bedeutung an seinen Hof zog (Zeuxis schmückte ihm sein Königsschloß mit Bildern, Euripides starb bei ihm, und den Sokrates soll er vergebens zu sich eingeladen haben), ein periodisches Fest zu Ehren des Zeus und der Musen stiftete, und nach vierzehnjähriger Regierung im Todesjahre des Sokrates ermordet wurde. Siehe auch die Einleitung zu Platos Gastmahl.

len hätte, lieber der geringsten Makedonier einer sein wollen, als König Archelaos!

Sokrates. Schon im Anfang unseres Gesprächs, Polos, habe ich dich gelobt, daß du mir zur Redekunst trefflich geschult vorkämst, während du freilich die Kunst des Gesprächs wenig geübt zu haben scheinst. Und so auch jetzt! Denn dies ist doch der Beweis, mit dem mich selbst ein Kind widerlegen kann? Und meine Behauptung, daß wer unrecht tue, nicht glücklich sei, ist nun von dir, wie du denkst, durch diese Rede widerlegt worden? Woher nur, mein Bester? Ich gebe dir ja gar nichts zu, von dem, was du sagst!

Polos. Du willst eben nicht! Denn im Herzen denkst du so wie ich.

Sokrates. Mein beredter Freund, du willst mich eben auf Rednerart widerlegen, wie die Sprecher in den Gerichtshöfen einen Beweis zu führen sich einbilden. Dort glauben sie nämlich einer den anderen zu widerlegen, wenn sie für ihre Behauptungen viele und angesehene Zeugen stellen, während der Gegner vielleicht nur einen stellen kann oder auch gar keinen. Aber ein solcher Beweis hat für die Ermittlung der Wahrheit keinen Wert: es kommt eben vor, daß einer durch viele angesehene Zeugen mit falschem Zeugnis wider Recht unterdrückt wird. Ebenso werden auch dir jetzt alle Athener und die Fremden in der Stadt bezeugen, was du sagst, wenn du dich auf ihr Zeugnis dafür berufen willst, daß das, was ich sage, falsch sei. Zeugen werden für dich, wenn du es wünschest, Nikias, des Nikeratos Sohn, und seine Brüder mit ihm, die die lange Reihe Dreifüße in dem Heiligtum des Dionysos gestiftet haben[1], oder Aristo-

[1] Der Siegespreis in den dem Dionysos geweihten dramatischen Spielen ward dem Choregen, d. h. dem Bürger, der die Kosten der Aufführung des siegreichen Werks bestritten hatte, zuerteilt und von ihm wieder, in oft kostbarer Aufstellung, dem Gotte geweiht. Nikias, dessen Leben und Heerführerruhm im Jahr 413 vor Syrakus ein trauriges Ende fand, galt für einen der reichsten, aber auch einen der frömmsten Athener. Bezeichnender noch für den Radikalismus

krates, des Skellias Sohn, von dem das herrliche Weihgeschenk in Delphi herrührt, oder des Perikles ganzes Haus oder irgendeine andere Sippe in unserer Bürgerschaft, welche du dir immer aussuchen magst. Aber ich einer stimme dir nicht bei. Denn du nötigst mich nicht dazu, sondern stellst nur viele falsche Zeugen gegen mich, um mich von Haus und Hof zu treiben, ich meine von der Wahrheit. Ich dagegen meine im Gespräch mit dir nur dann etwas erreicht zu haben, wenn ich dich einen als Zeugen für die Wahrheit dessen stellen kann, was ich sage, und mit dir steht es, glaub ich, nicht anders; ich meine, du hast nichts erreicht, wenn du nicht mich einen dir zum Zeugen gewinnst, – alle anderen kannst du beiseite lassen. Wir wollen doch einmal die beiden Beweisarten, die, deren du mit den meisten anderen dich bedienst, und die andere, die ich für die rechte halte, sich miteinander messen lassen und sehen, wie sie sich unterscheiden! Ist doch der Gegenstand unseres Gesprächs gar kein geringer, sondern einer, über den Bescheid zu wissen ebenso rühmlich ist, wie das Gegenteil schimpflich. Denn es läuft darauf hinaus, ob wir wissen, wer glücklich und wer unglücklich ist, oder ob wir es nicht wissen. Denn darum dreht sich auch die Frage, über die wir in diesem Augenblicke streiten. Du glaubst, ein Mann könne glückselig sein, wenn er unrecht tue und ungerecht sei – wenn du ja wirklich von Archelaos glaubst, daß er ungerecht und doch glücklich ist. Ist das nicht deine Ansicht?

Polos. Gewiß.

Sokrates. Ich dagegen halt es für unmöglich. Das ist ein Streitpunkt. Schön! Was meinst du nun weiter? Wer

---

des moralischen Urteils über seine Zeitgenossen, den Plato hier seinem Helden leiht, ist es, daß Thukydides dem Nikias auch den Ruhm einer durchaus rechtschaffenen und anständigen Lebensführung zuerkennt. Aristokrates trat in den Wirren nach der Katastrophe auf Sizilien als eins der Häupter der gemäßigt aristokratischen Partei hervor, war dann einer der Heerführer in der Arginusenschlacht und verlor sein Leben durch das bekannte Volksurteil.

unrecht tut, wird der auch glücklich sein, wenn ihm Gerechtigkeit und Strafe zuteil wird?

Polos. Durchaus nicht! Dann wird er sehr unglücklich sein.

Sokrates. Hingegen wenn ihm keine Gerechtigkeit zuteil wird, so wird er nach deiner Meinung glücklich sein?

Polos. Jawohl.

Sokrates. Nach meiner Ansicht dagegen, Polos, ist der Übeltäter und Ungerechte zwar unter allen Umständen unglücklich, aber er ist unglücklicher, wenn er nicht zur Rechenschaft gezogen wird und keine Strafe für seine Ungesetzlichkeit erleidet, und minder unglücklich, wenn er zur Rechenschaft und Strafe gezogen wird, von den Göttern wie von den Menschen.

Polos. Das ist eine ungereimte Behauptung, Sokrates!

Sokrates. Und doch werde ich dich dahin zu bringen versuchen, daß du ihr zustimmst; denn ich achte dich für meinen Freund. Für jetzt aber sind wir darüber verschiedener Meinung. Nun gib acht! Ich sagte vorhin einmal, unrecht tun wäre schlimmer als unrecht leiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Und du das Gegenteil?

Polos. Ja.

Sokrates. Auch sagt ich, wer unrecht täte, wäre unglücklich, und wurde von dir widerlegt?

Polos. Ja, beim Zeus!

Sokrates. Wie du nämlich meinst, Polos!

Polos. Ich werde wohl recht meinen!

Sokrates. Du deinerseits dagegen behauptest, die unrecht täten, wären glücklich, sofern sie nicht dafür bestraft würden?

Polos. Ganz gewiß.

Sokrates. Ich dagegen halte sie für die Unglücklichsten, und die bestraft werden, für minder unglücklich. Willst du auch dies widerlegen?

Polos. Das ist freilich noch schwerer zu widerlegen als jenes, Sokrates!

Sokrates. Nicht schwer, Polos, sondern unmöglich, denn was wahr ist, kann niemals widerlegt werden.

Polos. Was sagst du? Wenn ein Mensch beim Unrechttun gefaßt wird, beim Versuch sich fürstliche Herrschaft anzumaßen, wenn man ihn dann foltert, entmannt, ihm die Augen ausglüht, und ihn endlich, nachdem er noch viele andere schwere Verstümmelungen aller Art selbst ausgestanden und seine Kinder und sein Weib hat ausstehen sehen, ans Kreuz schlägt, oder in ein Teerkleid steckt und anzündet, so ist der glücklicher, als wenn er der Entdeckung entrinnt und Fürst wird, und bis an seines Lebens Ende Herrscher in seiner Stadt bleibt und tut, was er will, seinen Mitbürgern wie allen Fremden ein Gegenstand des Neides und der Bewunderung? Das, glaubst du, wäre unmöglich zu widerlegen?

Sokrates. Nun schreckst du mich mit Popanzen, statt mich zu widerlegen, mein edler Polos, wie du mich vorhin mit Zeugen bestrittst. Trotzdem, hilf meinem Gedächtnis doch ein wenig nach! Wenn er sich widerrechtlich fürstliche Gewalt anmaßt, sagtest du?

Polos. Jawohl.

Sokrates. Nun, glücklicher wird keiner von beiden je zu nennen sein, weder der die Fürstenherrschaft wider Recht erringt, noch der zur Rechenschaft gezogen wird: denn unter zwei Unglücklichen kann es keinen Glücklicheren geben. Der Unglücklichere von beiden aber ist der, dem es gelungen ist, der Strafe zuvorzukommen und Gewaltherrscher zu werden. Was, Polos? Du lachst? Schon wieder eine neue Widerlegungsmethode? Wenn einer etwas gesagt hat, ihn nicht zu widerlegen, sondern auszulachen?

Polos. Glaubst du nicht, daß du schon im voraus widerlegt bist, wenn du solche Dinge sagst, womit sich kein Mensch einverstanden erklären wird? Frag nur einmal einen von diesen hier!

Sokrates. Polos, ich bin keiner von den Staatsleuten! Als mich im vorigen Jahre das Los in den Rat berief, und an

meinem Stamme war die Reihe zur Prytanie, und ich sollte das Volk abstimmen lassen, da machte ich mich lächerlich, weil ich das Abstimmenlassen nicht verstand[1]. Verlange also auch jetzt nicht von mir, daß ich die Anwesenden abstimmen lasse, sondern wenn du keine bessere Art Widerlegung weißt, so mach es, wie ich es vorhin sagte: übergib die Leitung des Gesprächs nun wieder mir und mach eine Probe mit der Art Widerlegung, die ich für die rechte halte! Denn einen Zeugen zwar versteh ich beizubringen für das, was ich sage, nämlich den selber, der mit mir streitet, die vielen aber bemüh ich lieber nicht, und zur Abstimmung weiß ich einem die Frage zu stellen, mit den vielen aber rede ich gleich gar nicht. Sieh also, ob du dich entschließen kannst, nun an deinem Teil mir zur Widerlegung stillzuhalten und auf meine Fragen zu antworten. Ich glaube nämlich, daß ich und du und alle anderen Menschen es im Grunde doch für schlimmer halten, unrecht zu tun, als unrecht zu leiden, und unbestraft zu bleiben, als bestraft zu werden.

Polos. Und ich, daß weder ich noch du, noch irgendein anderer Mensch so denkt, wie du sagst! Würdest du denn wirklich, wenn du einmal zu wählen hättest, das Unrechttun dem Unrechtleiden vorziehen?

Sokrates. Allerdings, und ebenso auch du und alle anderen.

Polos. Weit gefehlt! Weder ich noch du noch irgendein anderer!

Sokrates. Willst du also antworten?

Polos. Gewiß! Denn ich bin neugierig, was du wohl vorbringen wirst.

---

[1] Siehe die Einleitung, S. 74 ff., und über den Anachronismus die Vorbemerkungen zum Gorgias. Da des Sokrates standhafte Weigerung, den ungesetzlichen Antrag des Kallixenos zur Abstimmung zu bringen, schließlich doch nur das Ergebnis hatte, daß er den Vorsitz in der Versammlung einem anderen Prytanen überlassen mußte, auf dessen Fragestellung hin der Antrag dann Annahme fand, so konnte es kaum fehlen, daß die zornigen und drohenden Zurufe, die seiner Weigerung geantwortet hatten, nach solchem Ende in spottendes und triumphierendes Gelächter ausklangen: Sokrates hatte das Volk hindern wollen, zu tun, was ihm beliebte, und er war glatt damit durchgefallen!

Sokrates. Nun denn, um deiner Neugier zu genügen, so sage mir, als ob wir das Gespräch erst anfingen: Was hältst du für das Schlimmere, Polos, unrecht tun oder unrecht leiden.

Polos. Unrecht leiden.

Sokrates. Und was für das Häßlichere[1]? Unrecht zu tun oder zu leiden?

Polos. Unrecht zu tun.

Sokrates. Nicht auch für das Schlimmere, wenn für das Häßlichere?

Polos. Durchaus nicht!

Sokrates. Ich verstehe! Du glaubst, scheint es, schön und gut und ebenso schlimm und häßlich wäre nicht dasselbe.

Polos. Ganz gewiß!

Sokrates. Was aber antwortest du auf diese Frage: alle schönen Dinge, wie Körper, Farben, Formen, Töne, menschliche Geschäfte, nennst du die im gegebenen Falle schön, ohne Beziehung auf irgendein anderes? Wie zum ersten schöne Körper, nennst du die nicht entweder schön mit Rücksicht auf ihre Brauchbarkeit für das, wofür eben jeder brauchbar ist, oder aber mit Rücksicht auf ein Vergnügen, wenn sie beim Beschauen dem Beschauenden Freude machen? Weißt du noch was anderes als dies, was für die Schönheit der Körper in Betracht käme?

Polos. Ich wüßte nicht.

Sokrates. Und steht es mit den anderen Dingen, z. B. Formen und Farben, ebenso, nämlich, daß du sie alle entweder um eines Vergnügens oder um eines Nutzens oder um beider willen schön nennst?

---

[1] Die griechischen Wörter, die hier und im folgenden, ihrem Hauptsinn entsprechend, mit häßlich und schön wiedergegeben worden sind, werden häufiger als diese deutschen im moralischen Sinne, wo sie durch schimpflich, schändlich, rühmlich, herrlich wiedergegeben werden könnten, gebraucht. In einem noch allgemeineren Verstand begreift das griechische schön (καλός) alles, dem man Beifall schenken, was man loben kann, kurz alles, was gefällt oder befriedigt. Siehe auch Xenophons Erinnerungen S. 199 f.

Polos. Allerdings.

Sokrates. Verhält sichs nicht ebenso auch mit den Tönen und allem, was in die Musik gehört?

Polos. Ja.

Sokrates. Und was dem Bereiche der Gesetze und der menschlichen Tätigkeit angehört, macht doch wohl auch keine Ausnahme, sondern was schön ist, muß auch hier entweder nützlich oder angenehm oder beides sein?

Polos. Ich denke wohl.

Sokrates. Ist es nicht ebenso auch mit der Schönheit der Wissenschaften?

Polos. Ganz gewiß. Und es freut mich, daß du jetzt das Schöne durch das Vergnügen und den Nutzen bestimmst.

Sokrates. Also das Häßliche durch das Gegenteil, die Unlust und den Schaden?

Polos. Notwendig!

Sokrates. Wenn also von zwei schönen Dingen das eine schöner als das andere ist, so ist es deswegen schöner, weil es eins von jenen beiden oder beides in höherem Maße mit sich bringt, entweder das Vergnügen oder den Nutzen oder alles beides?

Polos. Ganz gewiß.

Sokrates. Und wenn von zwei häßlichen Dingen das eine häßlicher ist, so wird es entweder darum häßlicher sein, weil es mehr Unlust oder weil es mehr Übel enthält? Folgt das nicht notwendig?

Polos. Ja.

Sokrates. Wohlan denn, was haben wir vorhin vom Unrechttun und Unrechtleiden gesagt? Sagtest du nicht, unrecht leiden wäre schlimmer, unrecht tun aber häßlicher?

Polos. Das hab ich gesagt.

Sokrates. Wenn also unrecht tun häßlicher ist als unrecht leiden, so muß es entweder unangenehmer sein und mehr Unlust machen oder mehr Übel, oder beides? Folgt das nicht notwendig?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Laß uns also zuerst sehen, ob das Unrechttun mehr Unlust mit sich bringt als das Unrechtleiden, und ob also, wer unrecht tut, mehr Schmerzen fühlt, als wer es leidet!

Polos. Das sicherlich nicht, Sokrates.

Sokrates. Also mehr Unlust bringt es nicht mit sich?

Polos. Gewiß nicht.

Sokrates. Wenn es also nicht mehr Unlust mit sich bringt, so ist es auch nicht möglich, daß es beides zugleich, Unlust und Übel, in höherem Maße brächte?

Polos. So hat es den Anschein.

Sokrates. Bleibt also nur übrig das zweite?

Polos. Ja.

Sokrates. Das Übel?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Wenn es also das Unrechtleiden durch ein höheres Maß von Übel übertrifft, so muß es ein größeres Übel sein als unrecht leiden?

Polos. Das ist freilich klar.

Sokrates. Nun ist es aber doch die allgemeine Meinung der Menschen, und auch du hast es mir vorhin zugegeben, daß unrecht tun häßlicher ist als unrecht leiden?

Polos. Ja.

Sokrates. Und jetzt haben wir gesehen, daß es ein größeres Übel ist?

Polos. So scheint es freilich.

Sokrates. Würdest du also das Schlimmere und Häßlichere dem minder Schlimmen und minder Häßlichen vorziehen? Zaudre nicht zu antworten, Polos! Es wird dir nichts schaden. Halte der Rede nur still, als ob sie ein Arzt wäre, und antworte, entweder mit ja oder mit nein, auf das, was ich dich frage!

Polos. Nein, Sokrates, ich würde es nicht vorziehen.

Sokrates. Und die anderen Menschen?

Polos. Auch nicht, glaub ich, hiernach zu urteilen.

Sokrates. Folglich hab ich recht gehabt, als ich sagte, weder du noch ich, noch irgendein anderer Mensch würde das Unrechttun dem Unrechtleiden vorziehen, weil es eben das größere Übel von beiden ist?

Polos. So kommt es heraus.

Sokrates. Du siehst nun, wie verschieden die beiden Beweismethoden sind, wenn man sie nebeneinanderstellt. Dir stimmen alle Menschen bei, ich ausgenommen, ich dagegen begnüge mich mit dem Zeugnis eines einzigen Menschen, nämlich mit deinem, und an dich allein richte ich meine Fragestellung, nach den Stimmen der anderen frag ich nicht. Doch genug hiervon! Laß uns nun unseren zweiten Streitpunkt erwägen, wenn einer, der unrecht tut, nachher dafür büßen muß, ob das der Übel größtes ist, wie du meintest, oder ob es ein größeres ist, wenn er nicht büßen muß, wie meine Meinung war[1]! Laß uns die Sache so betrachten! Einen, der unrecht tut, dafür büßen lassen und ihn gerecht bestrafen, hältst du das für einerlei?

Polos. Jawohl!

Sokrates. Kannst du nun leugnen, daß alles, was gerecht ist, auch schön ist, insofern es gerecht ist? Überleg dir die Sache wohl, ehe du antwortest!

Polos. Nein, so scheint es mir, Sokrates.

Sokrates. Überlege nun noch diese Frage! Wenn einer was tut, muß da nicht notwendig auch ein leidender Gegenstand seines Tuns vorhanden sein?

Polos. Ich dächte wohl.

Sokrates. Und zwar leidet dieser Gegenstand das, was der Handelnde tut? Und in der Weise, in der er es tut? Ich meine so: wenn jemand schlägt, so muß notwendig etwas sein, was geschlagen wird?

---

[1] Die hier angedeutete und nachher weiter ausgeführte Straftheorie auch im Protagoras S. 354.

Polos. Notwendig.

Sokrates. Und wenn der Schlagende heftig oder wenn er geschwind schlägt, so folgt, daß auch der Gegenstand so geschlagen wird?

Polos. Ja.

Sokrates. Also ist das Leiden des geschlagenen Gegenstands so beschaffen wie das Tun des Schlagenden.

Polos. Gewiß.

Sokrates. Ebenso auch, wenn einer brennt, muß doch ein Gegenstand sein, der gebrannt wird?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Und brennt er heftig oder schmerzhaft, folgt dann nicht, daß der Gegenstand so gebrannt wird, wie das Brennende brennt?

Polos. Gewiß.

Sokrates. Und auch, wenn einer schneidet, gilt derselbe Satz? Es ist etwas da, was geschnitten wird?

Polos. Ja.

Sokrates. Und ist der Schnitt groß, oder tief, oder schmerzhaft, so leidet eben der Gegenstand allemal einen solchen Schnitt, wie das, was da schneidet, ihn führt?

Polos. Unleugbar.

Sokrates. Um es also zusammenzufassen, bist du einverstanden mit dem, was ich vorhin im allgemeinen sagte, daß das Leiden des leidenden Gegenstandes immer von derselben Art ist wie das Tun des Handelnden?

Polos. Nun ja, ich bin einverstanden.

Sokrates. Da wir also darüber einig sind, so sag: wenn ein Mensch für das Unrecht, das er tut, büßen muß, leidet er da etwas oder tut er etwas?

Polos. Kein Zweifel, Sokrates, daß er leidet.

Sokrates. Und zwar, was ein anderer tut?

Polos. Natürlich! Was der tut, der ihn straft.

Sokrates. Und wer ordentlich und wahrhaft straft, der straft gerecht?

Polos. Ja.

Sokrates. Und was er tut, ist das gerecht oder ungerecht?

Polos. Gerecht.

Sokrates. Wer also nach dem Rechte gestraft wird, der leidet, was gerecht ist?

Polos. Unleugbar.

Sokrates. Was aber gerecht ist, das ist schön. Darüber sind wir eins?

Polos. Gewiß.

Sokrates. Also von diesen beiden tut der eine, was schön ist, und der andere, der Sträfling, leidet, was schön ist?

Polos. Ja.

Sokrates. Ist es aber schön, so ist es doch auch gut? Ich meine, weil es entweder angenehm oder nützlich sein muß?

Polos. Notwendig.

Sokrates. Demnach leidet, wer bestraft wird, Gutes?

Polos. Es sieht so aus.

Sokrates. Demnach nützt ihm die Strafe?

Polos. Ja.

Sokrates. Und zwar dächt ich, der Nutzen bestünde darin, daß seine Seele gebessert wird, vorausgesetzt, daß die Strafe gerecht ist?

Polos. Das läßt sich annehmen.

Sokrates. Demnach wird er durch die Strafe von einem übeln Zustande seiner Seele erlöst?

Polos. Ja.

Sokrates. Und ist es nicht das größte Übel, wovon sie ihn befreit? Laß uns die Sache so betrachten! In Vermögenssachen, gibt es da einen anderen schlechten Zustand für den Menschen als die Armut?

Polos. Nein, nur die Armut.

Sokrates. Wie aber in Sachen seines Leibes? Glaubst du nicht auch, daß da alles Schlimme in Schwachheit, Krankheit, Häßlichkeit und dergleichen besteht?

Polos. Jawohl.

Sokrates. Gibt es aber nicht auch in bezug auf die Seele einen schlechten Zustand?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Darunter verstehst du doch wohl Ungerechtigkeit, Unwissenheit, Feigheit und dergleichen?

Polos. Ganz gewiß!

Sokrates. Also in den drei Gebieten, des Besitzes, des Leibes und der Seele, hast du drei Arten von Schlechtigkeiten gefunden, Armut, Krankheit und Ungerechtigkeit?

Polos. Ja.

Sokrates. Welche nun von diesen drei Schlechtigkeiten ist die häßlichste? Nicht die Ungerechtigkeit? Oder überhaupt die Schlechtigkeit der Seele?

Polos. Ohne Zweifel.

Sokrates. Ist sie aber die häßlichste, so ist sie auch die schlimmste?

Polos. Wie das?

Sokrates. Was das Häßlichste ist, das ist es doch, wie wir früher eins geworden sind, entweder sofern es den größten Schmerz oder den größten Schaden oder beides mit sich bringt?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Daß aber die Ungerechtigkeit und überhaupt die Schlechtigkeit der Seele das Häßlichste von allem ist, davon haben wir uns vorhin überzeugt?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Das ist sie also doch entweder, weil sie das Unangenehmste ist und an Unlust alles andere übertrifft, oder durch den Schaden, den sie anrichtet, oder durch beides?

Polos. Notwendig.

Sokrates. Ist denn nun Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit und Feigheit und Unwissenheit etwa schmerzlicher als Armut oder Krankheit?

Polos. Ich glaube nicht, Sokrates[1].

Sokrates. So muß es also vielmehr eine ganz ungeheuere Größe des Übels sein, und des Schadens, den sie anrichtet, wodurch die Schlechtigkeit der Seele die übrigen Schlechtigkeiten so übertrifft, daß sie das allerhäßlichste Ding auf der Welt ist, – da du selber sagst, die Größe des Schmerzes sei es nicht?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Was aber den allergrößten Schaden stiftet, muß das größte aller Übel sein?

Polos. Ja.

Sokrates. Somit ist also Ungerechtigkeit und Zuchtlosigkeit und alle Schlechtigkeit der Seele von allen Übeln das größte?

Polos. Es sieht so aus.

Sokrates. Welches ist nun die Kunst, die den Menschen von Armut befreit? Nicht die Kunst des Kaufmanns?

Polos. Ja.

Sokrates. Und von Krankheit? Nicht die des Arztes?

Polos. Unleugbar.

Sokrates. Und von Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit? Wenn du es so nicht gleich weißt, betrachte die Sache einmal so! Wohin führen wir die Menschen, die leiblich krank sind, und zu wem?

Polos. Zu den Ärzten, Sokrates.

Sokrates. Und wohin die, welche unrecht tun und zuchtlos handeln?

Polos. Du meinst zu den Richtern.

Sokrates. Doch damit sie für ihre Vergehungen büßen?

Polos. Ja.

[1] Die Urschrift fügt hinzu „nach unseren Ergebnissen" oder „nach diesen Vordersätzen". Aber daß Armut vielmehr schmerzlicher sei als Zuchtlosigkeit, kann aus diesen nicht gefolgert werden, dagegen wird es der gedankenlosen Menge als selbstverständlich erscheinen, und Polos, der auf dem Standpunkte der Menge steht, würde die Frage, ob es so sei, unter allen Umständen bereitwillig bejahen. Demnach scheint der Zusatz vom Übel zu sein, rühre er her, von wem er wolle.

Sokrates. Bringen aber nicht die, welche die Strafe an ihnen vollstrecken, sofern sie richtig strafen, dabei die Gerechtigkeit zur Anwendung?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Also von Armut befreit die Kunst des Kaufmanns, von Krankheit die des Arztes, und von Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit befreit die Strafe des Richters?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Und welches von diesen dreien ist das Schönste?

Polos. Von welchen dreien meinst du?

Sokrates. Die Kunst des Kaufmanns, die des Arztes oder die Strafgerechtigkeit?

Polos. Ohne Vergleich die Strafgerechtigkeit, Sokrates.

Sokrates. Muß sie also nicht entweder die größte Lust bewirken oder den größten Nutzen oder beides, wenn sie das Schönste ist?

Polos. Ja.

Sokrates. Ist denn aber die ärztliche Behandlung etwas Angenehmes? Macht sie denen Vergnügen, die sich ihr unterwerfen müssen?

Polos. Ich glaube nicht.

Sokrates. Aber nützlich ist sie? Nicht wahr?

Polos. Ja.

Sokrates. Weil sie die Kranken von einem großen Übel befreit, so daß es der Mühe lohnt, den Schmerz über sich ergehen zu lassen, um durch den Schmerz gesund zu werden?

Polos. Natürlich.

Sokrates. Wird nun wohl ein Mensch seiner Leiblichkeit nach auf diese Weise am glücklichsten sein, ich meine, wenn er sich ärztlich behandeln läßt oder wenn er von Haus aus gar nicht krank gewesen ist?

Polos. Offenbar wenn er gar nicht krank gewesen ist.

Sokrates. Denn nicht darin bestand die höchste Glückseligkeit, daß man ein Übel losgeworden ist, sondern daß man von Anfang an keins hatte?

Polos. So ist es.

Sokrates. Wie nun? Von zwei Menschen, die an einem Übel leiden, seis am Leib, seis an der Seele, welcher ist da der Unglücklichere, der, welcher sich ärztlicher Behandlung unterwirft und sein Übel los wird, oder der, welcher das nicht tut und seins behält?

Polos. Ich denke doch, der sich nicht ärztlich behandeln läßt.

Sokrates. Nun war doch für ein Unrecht büßen so viel, wie das größte Übel loswerden, nämlich die Schlechtigkeit?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Denn die Strafe macht eben den Menschen ordentlicher und gerechter, und wirkt wie eine ärztliche Behandlung der Schlechtigkeit?

Polos. Ja.

Sokrates. Der Glückseligste ist demnach der, welcher keine Schlechtigkeit in seiner Seele hegt, da wir ja diese als das größte Übel erkannt haben?

Polos. Offenbar.

Sokrates. Der zweitglücklichste aber doch wohl der, welcher von ihr befreit wird.

Polos. So scheint es.

Sokrates. Das war aber, wer Zurechtweisung, Tadel und Strafe erleidet?

Polos. Ja.

Sokrates. Das allerelendeste Leben also führt, wer die Ungerechtigkeit in sich hegt und nicht los wird?

Polos. So sieht es aus.

Sokrates. Diesen aber erkennen wir doch wohl in demjenigen, welcher das größte Unrecht verübt und das ungerechteste Leben führt, und es dabei durchsetzt, daß er dafür weder Zurechtweisung noch Züchtigung noch Buße erleidet, – wie du sagst, daß es Archelaos und die übrigen Gewaltherrscher, Redner und Machthaber durchzusetzen verstanden haben?

Polos. So hat es den Anschein.

Sokrates. Denn was sie durchgesetzt haben, mein Bester, ist ungefähr dasselbe, wie wenn ein Mensch, der mit den schwersten Krankheiten behaftet wäre, es durchsetzte, daß er über seine Leibesgebrechen den Ärzten keine Rechenschaft zu geben und sich ihrer Behandlung nicht zu unterwerfen brauchte, weil er sich, wie ein Knabe, vor dem Brennen und Schneiden fürchtete, weil es weh tut. Oder scheint es dir nicht auch so?

Polos. Allerdings.

Sokrates. Denn der Knabe weiß ohne Zweifel nicht, was die Gesundheit und Tüchtigkeit des Leibes wert ist. So ungefähr, das läßt sich aus unseren Ergebnissen schließen, Polos, machen es auch die, welche die Strafe fliehen: sie sehen von ihr nur das Schmerzhafte, für ihren Nutzen aber sind sie blind, und wissen nicht, wieviel größer das Unglück ist, eine ungesunde, wurmstichige, d. h. ungerechte und gottlose Seele, als einen ungesunden Leib zu haben. Darum tun sie vielmehr alles Erdenkliche, um ihre Schuld nicht zu büßen und ihr unsägliches Übel nicht loszuwerden, indem sie sich Geldmittel und Freunde und die Macht der Überredung zu erwerben suchen. Wenn aber unsere Ergebnisse richtig sind, Polos, begreifst du wohl, worauf sie hinauslaufen? Oder wollen wir einmal die Summe der Rechnung ziehen?

Polos. O ja, wenn du Lust hast.

Sokrates. Nun denn, folgt nicht aus unserem Gespräch, das größte Übel sei das Unrechttun und die Ungerechtigkeit?

Polos. Freilich, so hats den Anschein.

Sokrates. Erlösung aber von diesem Übel, haben wir gesehen, gewährt die Strafe?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Das aber war es doch, mein Lieber, worüber wir stritten? Du priesest den Archelaos glücklich als den Mann, der die ungerechtesten Taten verübte und dafür in keiner Weise zur Rechenschaft gezogen würde, ich dagegen war der

Meinung, wenn Archelaos oder irgendein anderer Mensch, der unrecht täte, nicht zur Rechenschaft dafür gezogen würde, so wäre er für unglücklicher zu halten als alle anderen Menschen, und überhaupt wer unrecht täte, wäre unglücklicher als wer es litte, und wer unbestraft dafür bliebe, unglücklicher als wer bestraft würde. War es nicht das, was ich behauptete?

Polos. Jawohl.

Sokrates. Und so ist nun der Beweis geführt, daß diese Behauptung richtig war?

Polos. So scheint es.

Sokrates. Nun denn, Polos, wenn dies die Wahrheit war, wo bleibt der große Nutzen der Redekunst? Nach unseren Ergebnissen muß man sich doch vor allem vor sich selber hüten, daß man nicht unrecht tut, weil einem das übel genug bekommen wird? Nicht wahr?

Polos. Ohne Zweifel.

Sokrates. Wenn man aber unrecht getan hat, selber, oder ein anderer, für dessen Wohl man besorgt ist, so muß man selbst von freien Stücken dahin gehen, wo einem sein Recht widerfährt, nämlich zum Richter, als ob man zum Arzte ginge, und ja rechtzeitig, daß der Schaden der Ungerechtigkeit nicht veraltet und nach innen frißt und die Seele unheilbar krank macht. Oder wie sollen wir sagen, Polos, wenn wir unsere vorigen Ergebnisse nicht wieder umstoßen wollen? Ist die Folgerung nicht unabweisbar, daß wir nur so, und auf keine andere Art, mit jenen Ergebnissen in Einklang bleiben werden?

Polos. Ja, Sokrates, ich weiß nicht, was wir anderes sagen wollen.

Sokrates. Also um Verteidigungsreden für seine eigene Ungerechtigkeit zu halten, oder für die seiner Eltern, Freunde und Kinder, oder für seine Vaterstadt, dazu darf man die Redekunst nicht verwenden, Polos. Wozu ist sie also gut? Es müßte denn jemand gerade umgekehrt meinen, man

brauchte sie zur Anklage, vor allem gegen sich selbst, dann aber auch gegen seine Angehörigen und sonstigen Freunde, die etwa unrecht täten, denn dergleichen dürfte man nicht verbergen, sondern müßte das Unrecht ans Licht ziehen, damit der Täter bestraft würde und gesundete, und müßte sich und die anderen zwingen, nicht die Memmen zu spielen, sondern die Augen zuzudrücken und sich mannhaft der Strafe darzubieten, wie dem Arzte zum Schneiden oder Brennen, und unentwegt nur dem Guten und Schönen nachtrachtend den Schmerz nicht in Anschlag bringen, sondern wenn man Schläge verdient hat, sich schlagen, wenn Haft, sich fesseln lassen, wenn Geldbuße, zahlen, wenn den Bann, ins Elend gehen, und wenn den Tod, sterben. So müßte jedermann zuerst als sein und der Seinen Ankläger auftreten und dazu die Redekunst gebrauchen, um durch Offenbarung seiner ungerechten Taten von dem größten Übel, der Ungerechtigkeit, Erlösung zu finden. Sollen wir dazu ja sagen, Polos, oder nein?

Polos. Es kommt mir zwar wunderbar vor, Sokrates, aber mit deinen vorigen Ausführungen wird es wohl übereinstimmen.

Sokrates. Also entweder müssen wir die zurücknehmen, oder dies ergibt sich daraus mit Notwendigkeit?

Polos. Ja, das ist nicht anders.

Sokrates. Und umgedreht, wenn denn ja einem was Übles angetan werden soll, seis einem Feind oder sonst wem – nur nicht, um eigene Unbill an ihm zu rächen, denn davor müssen wir uns in acht nehmen, aber wenn etwa unser Feind einem anderen unrecht tut –, so müßten wir alles aufbieten in Wort und Tat, daß er nur nicht zur Rechenschaft gezogen würde oder vor den Richter käme. Käme er aber doch vor Gericht, so hätte man sich alle Mühe zu geben, daß er nur ja freigesprochen würde und seine Schuld nicht büßte, zum Beispiel, falls er eine große Summe Goldes geraubt hätte, daß er den Raub nicht herausgäbe, sondern be-

hielte und ungerecht und ruchlos für sich und seine Leute verbrauchte, oder wenn sein Verbrechen todeswürdig wäre, daß er nicht hingerichtet würde, sondern als Schurke der er wäre, wenn es anginge, ewig lebte, oder da das nicht angeht, daß er wenigstens so lange wie möglich als ein solcher lebte. Zu dergleichen Zwecken, Polos, wäre, denk ich, die Beredsamkeit brauchbar. Denn für den, welcher kein Unrecht tun will, scheint mir ihr Nutzen nicht groß zu sein, wenn ja überhaupt von irgendeinem Nutzen bei ihr die Rede sein kann, wie wir denn eigentlich vorhin nirgends einen gefunden haben.

Kallikles. Sag mir nur, Chärephon, spricht Sokrates das alles im Ernst oder im Spaß?

Chärephon. Mir kommt es vor, als ob er ganz gewaltig im Ernste spräche, Kallikles. Aber es geht nichts über selbst fragen.

Kallikles. Bei den Göttern, ich habe wahrhaftig Lust dazu. Sag mir doch, Sokrates, sollen wir glauben, daß du jetzt im Ernste sprichst oder daß du spaßest? Denn wenn du es im Ernste meinst, und wenn das wahr ist, was du sagst, wäre dann nicht unser ganzes Leben, wie wir Menschen es so führen, die reine verkehrte Welt, und all unser Dichten und Trachten das Gegenteil von dem, was es sollte?

Sokrates. Mein lieber Kallikles, wenn es den Menschen nicht beschieden wäre, manchmal eine Leidenschaft miteinander gemein zu haben, den einen die, den anderen eine andere, sondern gesetzt, es käme über einen eine ganz besondere Leidenschaft, die kein anderer mit ihm teilte, so würde es ihm nicht leicht sein, von diesem seinem Leidenszustande den anderen einen Begriff zu geben. Ich sage das, weil ich bemerkt habe, daß es uns zwei beiden dem einen gerade wie dem anderen geht: wir sind nämlich alle beide verliebt, und zwar alle beide in zwei Wesen zugleich, ich in des Kleinias Sohn Alkibiades und in die Philosophie, du aber in den

Demos der Athener[1] und in den anderen Demos, dessen Vater Pyrilampes ist. Die Folge davon ist, daß du, so ein geschickter Redner du auch bist, doch allem, was deine beiden Lieblinge sagen und meinen, soviel ich merke, niemals das Widerpart zu halten imstande bist, sondern dich mit ihnen rechts und links drehst, wie sie dir winken. In der Volksversammlung, wenn du sagst, die Sache wäre so, und der Demos meint darauf, sie wäre anders, gleich schwenkst du um und sagst, was der Demos will – und mit dem schönen Sohn des Pyrilampes geht es dir geradeso. Denn du hast eben nicht die Kraft, dich den Ratschlägen und Meinungen deiner Lieblinge zu widersetzen, und wenn du einmal ihnen zu gefallen ungereimtes Zeug sprichst, und es wollte sich jemand wundern, wie du so reden könntest, so würdest du ihm wahrscheinlich sagen (wenn du nämlich die Wahrheit sagen wolltest), wenn nicht einer deine Lieblinge von diesen Reden abbrächte, so würde dich auch niemand davon abbringen, dasselbe zu sagen. Laß dir drum auch von mir die gleiche Antwort gefallen, und wundre dich nicht, daß ich so spreche, wie ich sprach, sondern verwende dich lieber bei meiner Geliebten, der Philosophie, daß sie so zu sprechen aufhört! Denn sie sagt dasselbe, was du jetzt von mir hörst, lieber Freund, und ich muß ihr nachsagen, sie ist ein viel vernünftigeres Geschöpf als mein anderer Liebling. Denn das Söhnchen des Kleinias führt freilich bald diese Reden, bald jene, dagegen die Philosophie spricht immer so, wie sie einmal sprach. Was sie aber

---

[1] Ein grausamer Hohn! Wie Kallikles, der Herrenmensch, das Volk schätzt, spricht er in seiner Erwiderung in der Hitze des Redekampfes mit kühner Offenheit aus, ohne dem Sokrates damit etwas Neues zu sagen. Aber zum Volke selbst muß er als liebender Fürsorger und Verehrer sprechen. Denn „Herr Volk von Pnyx" ist nun einmal der gestrenge, verwöhnte, grillige Despot, als den ihn Aristophanes in seinen „Rittern" auf die Bühne brachte. Will Kallikles über ihn und durch ihn herrschen, so muß er ihm zu schmeicheln und den Hof zu machen wissen. Über den schönen Sohn des Pyrilampes sehe man die Vorbemerkungen S. 76.

spricht, das ist eben das, worüber du dich wunderst, du hast es ja selbst mit angehört. Also, wie gesagt, entweder widerlege, was sie behauptet, daß unrecht tun und, wenn man es tut, straflos bleiben das größte Übel sei, oder – beim Hunde, dem Gotte der Ägypter, Kallikles – Kallikles wird dir nicht recht geben, sondern wird lebenslang im Zwiespalt mit dir sein. Und ich für mein Teil dächte doch, mein wackerer Freund, es wäre besser für mich, meine Leier wäre verstimmt und voll Mißklang, oder ein Chor würfe mir um, den ich vorzuführen hätte, oder alle Menschen gäben mir unrecht und widersprächen mir, als daß ich einer nicht im Einklang mit mir einem wäre und mir selbst widerspräche.

Kallikles. Sokrates, mich dünkt, du liebst es, recht verwegene Reden zu führen, wie ein richtiger Volksredner. So spielst du auch jetzt die Volksrednerrolle, und dem Polos hast du es ebenso gemacht, wie er dem Gorgias vorwarf, daß ders sich von dir hätte machen lassen. Er sagte, glaub ich, vorhin, wie du den Gorgias gefragt hättest, wenn einer zu ihm käme, um die Redekunst zu lernen, und noch nicht wüßte, was recht und was unrecht wäre, ob er es ihm dann lehren würde, da hätte Gorgias in einer Anwandlung von Verschämtheit gesagt, ja, er würde es ihm lehren – aus Rücksicht auf die hergebrachten Begriffe der Menschen, die es übelnehmen würden, wenn einer auf so eine Frage nein sagte –, und infolge dieses Zugeständnisses hätte er es dann nicht mehr vermeiden können, sich selber zu widersprechen, worauf es von deiner Seite eben abgesehen gewesen wäre. Damals, glaub ich, hatte Polos ganz recht, deiner zu spotten, jetzt aber ist es ihm selbst geradeso gegangen, wie erst dem Gorgias, und insofern kann ich ihm freilich keine Anerkennung zollen, – weil er dir nämlich eingeräumt hat, unrecht tun wäre häßlicher als unrecht leiden. Denn mit diesem Zugeständnis hat auch er sich von dir wie mit einer Schlinge einfangen und sich ein Gebiß anlegen lassen, nachdem ihn

einmal die Scham verführt hatte, nicht zu antworten, was er dachte. Denn das ist in der Tat deine Art, Sokrates, solche grobe Volksrednerkniffe zu gebrauchen, indem du behauptest, du gingest der Wahrheit nach, – wie hier mit dem, was gar nicht von Natur schön ist, sondern nur der Satzung nach. Diese beiden Dinge liegen aber meistens miteinander im Streit, ich meine Natur und Satzung. Wenn sich nun einer schämt und nicht zu sagen wagt, was er denkt, so sieht er sich bald in Widersprüche verwickelt. Und das ist denn nun eben deine Weisheit, daß du dir dies zunutze machst, um dem anderen im Gespräch ein Bein zu stellen. Spricht einer von der Satzung, so stellst du listig deine Fragen so, als meinte er die Natur, und meint er die Natur, so tust du, als wenn er von der Satzung spräche. So eben gleich hier, bei dem Unrechttun und Unrechtleiden, sprach Polos von dem, was der Satzung nach häßlich ist, du aber fragtest weiter, als wenn sichs um die Natur handelte. Denn von Natur ist alles häßlich, was schlimm ist, also das Unrechtleiden, nach der Satzung dagegen das Unrechttun. Denn das andere, das Unrechtleiden, ist überhaupt gar keines freien Mannes Sache, sondern irgendeines Knechts, dem es besser wäre, er stürbe, als daß er lebt, der sich ungerecht behandeln und mit Füßen treten lassen muß, und nicht imstande ist, sich selbst zu helfen, geschweige denn einem anderen, der ihm etwa lieb ist. Aber mich dünkt, wer die Satzungen macht, das sind die *schwachen* Menschen, denn sie sind die Mehrzahl. Sie machen sie natürlich so, wie es ihnen paßt und nützt, und eben danach bestimmt sich auch, was sie loben und was sie tadeln. Sie wollen die stärkeren Menschen, die sich über andere zu erheben fähig sind, einschüchtern, daß sie sich *nicht* über sie erheben, – darum sagen sie, Überhebung wäre häßlich und ungerecht, und das wäre die Gerechtigkeit, daß man sich *nicht* über andere überhebe. Denn *sie* können freilich zufrieden sein, wenn sie ebensoviel wie die anderen gelten, weil sie eben weniger wert sind. Das also ist der

Grund, warum es der Satzung nach für ungerecht und häßlich gilt, daß sich einer über die Menge zu erheben sucht, und warum man dies Unrecht nennt. Die Natur selbst dagegen lehrt uns, dächt ich, daß gerade von Rechts wegen der Tüchtigere mehr zu gelten hat als der Untüchtigere, und daß wer mehr leisten kann, höher stehen soll, als wer weniger leistet. Daß sich dies so verhält, kann man schon an den Tieren sehen, und im Bereich der menschlichen Dinge an ganzen Städten und Stämmen, – ich meine, daß dies der Sinn des Rechtes ist, daß der Überlegene über den Geringeren herrscht und jeden Vorzug vor ihm genießt. Was hatte Xerxes anders für ein Recht zu seinem Heereszuge gegen Griechenland, oder sein Vater Dareios gegen die Skythen, und unzählige andere zu ähnlichen Unternehmungen? Ich dächte, sie alle verführen nach der Natur des Rechts, und wahrlich, beim Zeus, nach der Satzung der Natur, aber allerdings nicht nach der Satzung, die wir uns willkürlich zurechtkneten, um damit die Besten und Stärksten unter uns von Jugend auf, wie wenn es junge Löwen wären, zahm zu machen und durch unsere Gaukeleien und Zaubersprüche zu unterjochen, indem wir ihnen immer vorsagen, es müßte Gleichheit herrschen, und das wäre das Gerechte und das Schöne! Aber wenn nun der Zögling Mann geworden ist, und die Kraft seiner Natur reicht nur aus dazu, so schüttelt er alle diese Dinge von sich und zerreißt die Bande, die ihn fesselten, und alle unsere widernatürlichen Satzungen und Schriften und Zaubersegen und Beschwörungsformeln mit Füßen tretend, steht er, der unser Knecht sein sollte, auf einmal vor uns als unser Herr, und nun sehen wir erst aus seinem Bilde das Recht der Natur uns entgegenstrahlen. Was ich hier sage, scheint mir auch Pindaros auszusprechen in dem Liede[1], wo es heißt:

---

[1] Das Lied ist verloren. Auf die hier angeführte Stelle wird auch sonst, von Plato und anderen, angespielt. Die Nutzanwendung des Kallikles würde der thebanische Dichter nicht vertreten haben.

Die Satzung, die
Herrschend ob Menschen thront und ob Göttern.

Von dieser Satzung sagt er dann:

Recht heißt die Gewalttat ihr.
Die schirmt sie mit hochschaltender Hand.
Zeuge des sei mir Herakles' Tat!
Denn nicht erbeten, nicht erkauft –

so ungefähr geht es an, auswendig weiß ich das Lied nicht. Der Sinn ist aber, Herakles habe die Rinderherde des Geryones weggetrieben, ohne sie gekauft und ohne sie geschenkt bekommen zu haben: denn das sei eben das Recht der Natur, daß alle Herden und alles Hab und Gut der Schlechteren und Geringeren den Besseren und Überlegenen gehöre.

So also steht die Sache in Wahrheit. Das wirst du erkennen, wenn du dich einmal an größere Aufgaben machst und die Philosophie abgetan sein lässest. Die Philosophie ist gewiß eine hübsche Sache, Sokrates, wenn sie einer in seiner Jugend und mit Maßen treibt. Läßt man sich aber tiefer damit ein als man sollte, so kann sie den Menschen zugrunde richten. Denn wenn einer auch noch so gute Naturgaben hat, und er philosophiert weiter, bis er alt wird, so bleibt er ganz unvermeidlich unerfahren in allen Dingen, in denen einer erfahren sein muß, der ein braver und tüchtiger und geachteter Mann werden will. Denn er erfährt nichts von den Bräuchen seiner Stadt, und lernt nicht, wie man in Geschäften und Händeln mit den Leuten reden und umgehen muß, im Privatleben wie im öffentlichen, und weiß nichts von den menschlichen Freuden und Begierden, kurz er bleibt ein Fremdling in dem Leben und den Sitten seiner Mitmenschen. Und wird nun so einer in irgendein eigenes oder öffentliches Geschäft verwickelt, so macht er sich natürlicherweise lächerlich, gerade wie Staatsmänner lächerlich werden, wenn sie sich in euere Gespräche und Erörterungen

einlassen. Denn es geht eben jedem, wie Euripides sagt[1]: er ist

Ein Held in dem und wendet darauf seine Kraft,
Und widmet dem der Lebenstage besten Teil,
Worin sein Höchstes er und Bestes leisten kann.

Wo er dagegen nichts leisten kann, das meidet er und schmäht darauf, das andere aber preist er, – aus Eigenliebe, weil er so sich selber zu preisen meint. Aber mich dünkt, das Wichtigste ist, sich mit allem beiden bekannt zu machen, mit der Philosophie, soweit es der eigenen Bildung dient, und soweit es einem jungen Menschen wohl ansteht zu philosophieren, wenn aber ein alter Mensch noch philosophiert, so wird die Sache lächerlich, lieber Sokrates, und mir wenigstens geht es mit den Philosophen, wie mit den Menschen, die im Sprechen noch stammeln und anstoßen wie die Kinder oder noch Kinderspiele treiben. Denn wenn ich ein Kind, dem es noch gut steht, so sprechen höre und Kindereien treiben sehe, so freue ich mich, und es kommt mir anmutig vor und natürlich, und schicklich für des Kindes Alter, und umgekehrt, wenn ich ein Kind richtig sprechen höre, so scheint mir das unausstehlich und tut meinen Ohren weh, und macht mir einen knechtischen Eindruck. Hört man dagegen einen Mann stammeln oder sieht ihn ein kindisches Spiel treiben, so erscheint es lächerlich und unmännlich, und man hat das Gefühl, daß er Schläge verdiente. Geradeso geht es mir auch mit den Menschen, die da philosophieren. Bei einem jungen Menschen gefällt mir das Philosophieren. Ich finde, daß es ihm gut steht, und traue ihm eine freie Seele zu; von einem Jüngling aber, der nicht philosophiert, denke ich, er sei knechtisch gesinnt und werde sich niemals zu einem hohen und adligen Streben aufschwingen. Wenn ich dagegen einen Alten sehe, der immer noch philosophiert und nicht davon loskommen kann, dann

---

[1] In der verloren gegangenen Tragödie „Antiope".

scheint es mir, daß dieser Mann nunmehr Schläge nötig hat. Denn wie ich vorhin sagte, dieses Menschen wartet das Los, und wenn er noch so gut begabt wäre, seine Manneswürde einzubüßen, weil er die Mitte der Stadt meidet und ihre Versammlungen, in denen sich der Mann hervortun lernt, wie der Dichter sagt[1], und sein ganzes Leben hinzubringen in einen Winkel geduckt, mit drei oder vier jungen Bürschchen zusammen wispernd, ein freies, großes und kühnes Wort aber wird im Leben niemals aus seinem Munde kommen. Ich bin dir persönlich ganz gut, Sokrates, und es geht mir mit dir beinahe wie dem Zethos des Euripides, dessen Worte ich vorhin anführte, mit seinem Bruder Amphion, und es drängt mich, ungefähr ebenso zu dir zu sprechen, wie Zethos zu Amphion spricht: Du übst nicht, Sokrates, was dir geziemt zu üben. Solche edle Seelenkraft hat die Natur dir verliehen, und du tust dich durch ein knabenhaft Gebaren nur hervor. Nicht führen kannst du im Streite des Gerichts der Rede Schild, zu keinem überzeugungskräftigen Worte öffnet sich dein Mund, noch ersännst du je für einen deiner Freunde kühnen Rat[2]. Und nun, mein bester Sokrates, – nimm mir nicht übel, was ich sage, denn ich mein es gut mit dir – kommt es dir

---

[1] Bei Homer (Il. 9, 440 f.) erinnert der greise Phönix seinen Zögling Achilleus an den Tag

– – – – da zu Atreus' Sohne aus Phthia dein Vater
Dich unmündigen Jüngling entließ, unkundig des Kriegs noch,
Wie der Versammlung, wo vor Männern der Mann sich hervortut.

[2] Du übst nicht, Bruder, was zu üben dir geziemt.
Das Bild der Heldenseele, die Natur dir gab,
Entstellst du durch ein weibisch selbstgefällig Tun.
Nicht führen kannst du nach der Kunst des Schildes Rund,
Nicht für die Freunde je ersännst du kühnen Rat.

und weiter:

Welch eine Kunst, mein Bruder, die zum schlechtern Mann
Den macht, den wohlgeartet sie zuvor empfing!

und endlich:

*

denn gar nicht schimpflich vor, daß es so mit dir steht, wie ich sage, ebenso wie mit allen anderen, die das Philosophieren immer weiter treiben? Wenn dich jetzt einer anfaßte, oder einen anderen deinesgleichen, und dich ins Gefängnis abführte und dir ein Verbrechen schuld gäbe, das du gar nicht begangen hast, so siehst du wohl selbst ein, daß du dann gar nicht wissen würdest, was du machen oder sagen solltest. Du würdest dastehn mit schwindelndem Kopf und offenem Munde! Und kämst du dann vor Gericht, und dein Ankläger wäre auch ein ganz verachteter und armseliger Mensch, so wäre doch der Tod dein Los, sobald es ihm einfiele, auf Todesstrafe gegen dich anzutragen. Aber, Sokrates, was ist das für eine Wissenschaft, die einen von Natur wohlgearteten Mann nur schlechter macht, und ihn in einen Zustand versetzt, daß er weder sich selbst helfen oder sich aus Todesgefahr retten kann, noch irgendeinen anderen, so daß er sich von seinen Feinden Hab und Gut nehmen lassen muß und in seiner Vaterstadt das Leben eines Rechtlosen führt, d. h. eines Menschen, den jedermann

---

— — — Drum folge meinem Rat:
Laß ruhen die Gesänge! Übe du des Kriegs
Holdsel'ge Kunst! Solch Lied bringt edlern Ruhm dir ein.
Dem Pfluge folgend bau die Flur, der Herden Gut
Vermehr, und andern laß der eitlen Künste Witz,
Die nie das Haus dir werden füllen, drin du wohnst!

Auch diese Verse sind aus der „Antiope" des Euripides, einem der spätesten seiner Stücke. Antiope ward von Zeus Mutter des Zwillingspaares Zethos und Amphion, der Dioskuren Thebens, die, als Hirtenkinder auferzogen, dann als Herrn erkannt, die bedrängte Mutter errettend, an deren Verfolgerin Dirke das grausame Ende — die Schleifung durch den Stier — vollstreckten, das diese jener zugedacht hatte, und dann, zu einem zweiten gemeinsamen Tun verbunden, um die junge Stadt Theben, Zethos mit der Stärke des Arms, Amphion mit der Zauberkraft seines Saitenspiels, die siebentorige Mauer türmten. Wie sich Euripides im Rahmen seiner Tragödie mit dem märchenhaften Überreichtum des Stoffes abfand, ist unklar, sicher hat er das Interesse daran durch Ausführung des Gegensatzes zwischen den Bestrebungen der Brüder auf eine höhere Stufe gehoben.

– mag es auch unartig sein, es zu sagen – um die Ohren schlagen darf, ohne dafür zur Rechenschaft gezogen zu werden. Drum, Freund, folge meinem Rate: laß das Geschäft des Widerlegens ruhen und übe dafür die wackere Kunst des Bürgers! Ergreif ein Streben, das dir der Einsicht Lob erwirbt, laß die eiteln – soll ich sagen Possen oder Tändeleien, die nie das Haus dir füllen werden, wo du wohnst, und eifre denen nach, die nicht in solchen spitzfindigen Wortgefechten recht behalten, sondern die da reich sind an Lebensgut und Ansehn bei den Menschen, wie an vielem anderen edeln Besitztum!

Sokrates. Wenn meine Seele von Gold wäre, lieber Kallikles, glaubst du nicht, daß ich mich freuen würde, einen von den Steinen zu finden, womit man das Gold probiert, besonders wenns ein recht guter wäre, damit ich meine Seele daran probieren könnte, und wenn er mir das Zeugnis gäbe, sie wäre gut so, daß ich dann die beruhigende Gewißheit hätte, es wäre alles bei mir in Ordnung, und ich brauchte keinen anderen Probierstein weiter?

Kallikles. Was soll die Frage heißen, Sokrates?

Sokrates. Das werd ich dir sagen. Ich glaube, an dir hab ich solch einen Hermesfund getan, wie ich sagte.

Kallikles. Wieso denn?

Sokrates. Ich bin gewiß, wenn du mir zustimmst in dem, was meine Seele über diese Dinge denkt, dann darf ich mich darauf verlassen, daß es wahr ist. Mir scheint nämlich, wer einer Seele zum Probierstein dienen und ein zuverlässiges Urteil abgeben soll, ob sie auf dem rechten Lebenswege ist oder nicht, der muß drei Eigenschaften haben, die du sämtlich hast, nämlich Wissen, Wohlwollen und Freimut. Ich komme mit vielen Menschen zusammen, die mich zu prüfen nicht imstande sind, weil ihnen das Wissen gebricht, welches du hast. Andere haben wohl Einsicht genug, aber keine Lust, mir die Wahrheit zu sagen, weil ihnen die wohlwollende Teilnahme für mich fehlt, die ich bei dir finde.

Endlich die beiden Ausländer hier, Gorgias und Polos, sind zwar voll Einsicht und zugleich meine Freunde, aber sie haben offenbar nicht Freimut genug, und sind schamhafter als gut ist. Treiben sie doch die Verschämtheit so weit, daß sie beide aus bloßer Scham es über sich gewinnen können, sich selber zu widersprechen vor vielen Leuten, und das, wo es sich um die allerwichtigsten Dinge handelt. Nur du hast alles das, was sich bei anderen nicht beisammen findet. Du hast eine treffliche wissenschaftliche Bildung, wie viele Athener dir bezeugen werden, du bist mir ferner wohlgesinnt – woraus ich das schließe? Das will ich dir sagen! Ich weiß, daß ihr vier, du, Tisandros von Aphidna, Andron, Androtions Sohn, und Nausikydes von Cholargos[1], einen Bund gemeinsamen Strebens nach der Weisheit miteinander gemacht habt. Nun hab ich einmal zugehört, wie ihr euch berietet, wie weit man im Streben nach wissenschaftlicher Einsicht gehen müßte, und ich erinnere mich, daß ungefähr die Meinung bei euch obsiegte, man dürfe den Eifer nicht so weit treiben, sich in die Philosophie zu gründlich einzulassen. Vielmehr ermahntet ihr einander, euch wohl in acht zu nehmen, daß ihr nicht unversehens allzu weise würdet, um dann zu spät zu merken, daß ihr euch damit zugrunde gerichtet hättet. Da ich dich nun jetzt mir denselben Rat habe geben hören, wie damals deinen vertrautesten Freunden, so ist mir das Beweis genug, daß du es wirklich gut mit mir meinst. Daß du aber der Mann dazu bist, dich freimütig auszusprechen und nicht zu schämen, das sagst du selbst, und auch die Reden geben dir recht, die du vorhin geführt hast. So weit also sind wir offenbar jetzt: wenn du

---

[1] Die Namen der Bezirke, Aphidna und Cholargos, und der Vatername Androtion sollen die Personen von anderen gleichnamigen unterscheiden. Andron kommt als ein nach höherer Bildung strebender junger Mann auch im Protagoras vor (S. 342), Nausikydes ist sicher nicht der in Xenophons Erinnerungen (S. 170) genannte Graupenmüller, sondern ebenso wie seine drei Genossen ein Jüngling aus vornehmem Hause.

mir im Gespräch etwas zugibst, so hat dieses, worüber wir beide übereinstimmen, die Probe bestanden, und wir werden es keiner weiteren Probe mehr zu unterwerfen brauchen. Denn du würdest es mir weder aus Mangel an Einsicht zugeben, noch aus einem Übermaß von Schamhaftigkeit, und ebensowenig wirst du mir ein Zugeständnis machen, um mich zu täuschen, denn du bist mein Freund, wie du ja selbst sagst. Also worüber wir zwei zum Einverständnis gelangen, das trägt den endgültigen Stempel der Wahrheit. Nun gibt es aber keinen würdigeren Gegenstand der Untersuchung, Kallikles, als die Dinge, worüber du mich vorhin tadeltest, ich meine die Frage, wie ein Mann gesinnt sein muß und wonach er zu trachten hat, und wie weit sich dies sein Streben erstrecken darf, sei er nun ein alter Mann oder ein junger. Denn wenn ich irre gehe auf meinem Lebensweg, so verlaß dich darauf, ich tue es nicht gern, sondern weil ich leider so unverständig bin. Drum laß du nicht ab, mich zurechtzuweisen, wie du schon angefangen hast, bis du mir völlig klargemacht hast, was es eigentlich ist, wonach ich zu streben habe, und auf welche Weise ich dazu gelangen kann. Und wenn ich dir jetzt beistimme, und du ertappst mich später dabei, daß ich nicht so handle, wie ich dir zugegeben habe daß man handeln müsse, so halt mich für einen Tropf und wende nie wieder eine Zurechtweisung an mich, als einen Menschen, an dem alle Mühe verloren ist. Fang aber doch noch einmal von vorne mit mir an! Was sagst du, daß es mit dem Naturrecht für eine Bewandtnis hat, nach deiner und des Pindaros Lehre? Daß wer dem anderen überlegen ist, diesem Hab und Gut nehmen darf, und daß der Bessere über den Schlechteren herrschen muß, und der Tüchtigere vor dem Untüchtigeren jeden Vorzug zu haben verdient? War es nicht das, was du für das Gerechte erklärtest, oder hab ich es mir nicht richtig gemerkt?

Kallikles. Allerdings, das hab ich vorhin gesagt und sag es noch jetzt.

Sokrates. Wie denn aber? Verstehst du unter dem Besseren denselben, der dem anderen überlegen ist? Ich habe wirklich schon vorhin nicht recht verstanden, was du eigentlich meintest. Meinst du stärker sein, wenn du sagst, überlegen sein? Und sollen die Schwächeren dem Stärkeren gehorchen? Hab ich dich so richtig verstanden, als du dich darauf beriefst, daß die großen Städte den kleinen nach dem Naturrecht zu Leibe gingen, weil sie ihnen überlegen und stärker wären, so daß also überlegen sein und stärker sein und besser sein alles auf eins hinausläuft? Oder kann einer zwar besser sein, dabei aber schwächer und ohnmächtiger? Und umgekehrt, kann man einem anderen zwar überlegen sein, dabei aber schlechter? Oder ist besser sein und überlegen sein einerlei? Ebendies beantworte mir einmal klar und deutlich, ob überlegen sein, stärker sein und besser sein ein und dasselbe oder verschieden ist!

Kallikles. Nun, ich antworte dir klar und deutlich, daß es dasselbe ist.

Sokrates. Sind denn nun nicht von Natur die Vielen dem Einen überlegen? Sie machen ja doch die Gesetze gegen den Einen, wie du eben selbst gesagt hast.

Kallikles. Natürlich sind sie das.

Sokrates. Demnach sind die Satzungen der Vielen die der Überlegenen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Also auch der Besseren? Denn die Überlegenen sind ja zugleich die Besseren, nach deiner Rede?

Kallikles. Das sind sie freilich.

Sokrates. Also sind ihre Satzungen der Natur nach gerecht, weil sie ja die Satzungen der Überlegenen sind?

Kallikles. Einverstanden.

Sokrates. Nun ists aber doch der Grundsatz der Vielen, wie du ebenfalls vorhin sagtest, es sei gerecht, daß Gleichheit herrsche, und es sei häßlicher, unrecht zu tun, als unrecht zu leiden? Ist es so oder nicht? Nimm dich in acht, daß

du dich nicht dabei ertappen lässest, dich zu schämen! Ist es Grundsatz der Vielen oder nicht, daß Gleichheit, und nicht, daß Überhebung gerecht ist, und daß es häßlicher ist, unrecht zu tun, als unrecht zu leiden? Gönne mir eine Antwort auf diese Frage, Kallikles, daß ich mich deiner Bestätigung trösten kann, wenn du mir beistimmst, als der Beistimmung eines Mannes, der die Sache zu beurteilen weiß!

Kallikles. Nun ja, Grundsatz der Vielen ist das.

Sokrates. Demnach ist es nicht bloß die Satzung, wonach Unrechttun häßlicher als Unrechtleiden und die Gleichheit etwas Gerechtes ist, sondern auch die Natur, und es scheint, du hast dich geirrt und mich mit Unrecht angeklagt, als du vorhin sagtest, Satzung und Natur stünden im Widerstreit, und ich wüßte das und machte es mir im Gespräch unredlicherweise zunutze, und wenn jemand vom Naturrecht spräche, so fragte ich weiter, als wäre von der Satzung die Rede, und meinte der andere die Satzung, so führe ich fort, als wenn er vom Naturrecht spräche.

Kallikles. Dieser Mann wird niemals aufhören, Possen zu treiben! Sag mir doch, Sokrates, schämst du dich nicht, in deinen Jahren, Silben zu stechen und es für einen Fund zu achten, wenn es einer in einem Worte versieht? Glaubst du denn, ich verstünde unter überlegen sein überhaupt was anderes als besser sein? Hab ich dir nicht längst gesagt, daß ich besser und überlegen für einerlei halte? Oder denkst du, ich spräche davon, wenn ein Haufe von Knechten und heimatlosen Menschen sich zusammentut, die nichts wert sind und nichts leisten können, außer etwa mit ihren Leibeskräften einmal eine Sache durchsetzen, und wenn diese dann etwas für recht erklären, das wäre nun das Recht, das ich meine?

Sokrates. Ah, mein hochweiser Kallikles, das ist deine Meinung?

Kallikles. Ganz gewiß!

Sokrates. Sieh doch, du Schalk, ich hatte längst eine Ahnung, du meintest etwas von der Art mit dem Überlegensein, und fragte dich darum, weil ich gern genau wissen wollte, was du meintest! Es ist ja klar, daß du nicht zwei Menschen deswegen, weil es zwei sind, für besser hältst als einen, und deine Knechte nicht für besser als dich selbst, weil sie stärker sind als du! So fang denn noch einmal an und sag mir, was du unter den Besseren verstehst, da es nicht die Stärkeren sind, die du so nennst! Und ich bitte dich, verehrter Freund, verfahr sanfter bei deinem Unterricht, damit ich dir nicht aus der Schule laufe!

Kallikles. Du bist ein Spötter, Sokrates!

Sokrates. Wahrlich nicht, beim Zethos, mit dessen Hilfe du vorhin recht sehr deinen Spott mit mir getrieben hast. Aber komm und sag, wer meinst du, daß die Besseren sind?

Kallikles. Die Vorzüglicheren mein ich!

Sokrates. Siehst du wohl, daß du selber mit Worten fichtst? die nichts erklären? Willst du gefälligst sagen, ob du unter den Besseren und Überlegenen die Verständigeren verstehst oder andere?

Kallikles. Ja allerdings, beim Zeus, die versteh ich ganz entschieden darunter.

Sokrates. Du meinst also: oft ist *ein* Mann, der verständig ist, tausend unverständigen überlegen, und dann soll dieser herrschen, die anderen aber sollen sich von ihm beherrschen lassen, und der da herrscht, soll was voraus haben vor denen, die beherrscht werden, das, scheint mir, willst du sagen – und ich jage nicht nach Worten –, wenn du sagst, der eine wäre Tausenden überlegen.

Kallikles. Allerdings, das ist es, was ich sage. Denn das dünkt mich das Recht der Natur zu sein, daß der Bessere und Verständigere herrscht und den Vorzug vor den Geringeren hat.

Sokrates. Nun halt einmal an! Was meinst du jetzt eigentlich? Wenn unser, wie in diesem Augenblick, viele Men-

schen an einem Fleck beisammen sind, und wir haben gemeinsam viel Speise und Trank, wir sind aber dabei von allerlei Art, die einen stark, die andern schwach, und einer ist unter uns, der in diesen Dingen sachverständiger ist als wir anderen, nämlich ein Arzt, der übrigens an Stärke, wie sich denken läßt, die einen von uns übertrifft und hinter anderen wieder zurücksteht, ist dann dieser Mann, da er einsichtiger ist als wir, nicht auch besser als wir in diesen Dingen und uns überlegen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Muß er nun deshalb auch mehr von den Speisen haben, weil er der Bessere ist? Oder müssen wir nicht vielmehr sagen, zwar soweit es aufs Befehlen ankomme, solle er Gewalt über alles haben, im Verzehren und Verbrauchen aber für seine eigene Person dürfe er nicht mehr als die anderen verlangen, wenn er nicht selber Schaden davon haben solle? Soll er nicht vielmehr zwar eine größere Portion erhalten als die Schwächeren, aber eine kleinere als die Stärkeren? Und trifft sichs, daß er der Schwächste von allen ist, soll dann nicht der Beste die kleinste Portion erhalten, Kallikles? Was dünkt dich, Freund?

Kallikles. Du redest von Speis und Trank, von Ärzten und Possen. Ich aber spreche von ganz anderen Dingen!

Sokrates. Nennst du den Einsichtigeren den Besseren? Ja oder nein?

Kallikles. Ja!

Sokrates. Und meinst du nicht, der Bessere müsse mehr haben?

Kallikles. Nicht von Speis und Trank!

Sokrates. Ich verstehe! Also wohl von Kleidern? Und so muß der geschickteste Weber den größten Mantel haben und in den reichsten und schönsten Kleidern spazieren gehen?

Kallikles. Ach was Kleidern!

Sokrates. Nun, dann wohl von Schuhen, wer sich darauf versteht? Und so wird der beste Schuster offen-

bar die größten und schönsten Schuhe an den Füßen haben!

Kallikles. Was willst du mit Schuhen! Du kannst nichts als Possen treiben.

Sokrates. Nun, wenn du nichts von der Art meinst, dann vielleicht dies: ein tüchtiger Landwirt, der sich auf den Ackerbau gut versteht, der soll wohl mehr Frucht haben und für sein Land immer die beste Aussaat bekommen?

Kallikles. Du sagst doch ewig dasselbe, Sokrates!

Sokrates. Sogar von demselben dasselbe, lieber Kallikles!

Kallikles. Ja, beim Zeus! Immer und ewig redest du von Schustern und Walkern und Köchen und Ärzten, und kriegst es nicht satt – als ob von solchen Dingen die Rede wäre!

Sokrates. Wirst du denn also sagen, in welchen Dingen die Überlegenen und Einsichtigeren auf Bevorzugung gerechten Anspruch haben? Oder willst du dir weder gefallen lassen, daß ich dich ausfrage, noch es von selber sagen?

Kallikles. Ich hab es ja längst gesagt! Erstens meine ich mit denen, die den anderen überlegen sind, weder Schuster noch Köche, sondern die Männer, die in den Angelegenheiten ihrer Stadt Einsicht besitzen, und wissen, wie sie zu regieren ist, damit es gut mit ihr stehe, und nicht bloß Einsicht, sondern auch Mannhaftigkeit, so daß sie imstande sind, was sie im Sinne haben, auch zur Ausführung zu bringen, und nicht aus Weichheit der Seele wieder davon abstehen.

Sokrates. Sieh doch, mein bester Kallikles, wie von verschiedener Art der Tadel ist, den du gegen mich und den ich gegen dich zu erheben habe! Du sagst, ich spräche immer dasselbe, und schiltst mich darum. Ich dagegen tadle dich, daß du niemals von demselben Dinge dasselbe sagst, sondern erst sagtest du, die besseren und überlegeneren Menschen wären die Stärkeren, dann die Einsichtigeren, und jetzt kommst du wieder mit etwas anderem an und sagst, die Besseren und Überlegenen wären mannhafter! Sags doch endlich einmal ganz heraus, damit dus los wirst, welche

Menschen es eigentlich sind, die du besser und den anderen überlegen nennst, und worin sie besser sind und die anderen übertreffen!

Kallikles. O ich habe ja gesagt, die, welche in die Angelegenheiten ihrer Stadt Einsicht haben, und Mannhaftigkeit dazu! Diesen kommt es zu, über ihre Städte zu herrschen, und das ist die Gerechtigkeit, daß sie den Vorzug vor den anderen genießen, die Herrschenden vor den Beherrschten.

Sokrates. Und was sollen sie in Beziehung auf sich selber sein, Herrschende oder Beherrschte?

Kallikles. Was meinst du damit?

Sokrates. Ich meine, ob jeder von ihnen sich selbst beherrschen soll, oder ob das nicht erforderlich ist, daß er sich selbst beherrsche, genug, er herrscht über die anderen?

Kallikles. Was meinst du denn mit dem Sichselbstbeherrschen?

Sokrates. O gar nichts Besonderes, nur was alle Welt damit meint, enthaltsam sein und sich selbst in der Gewalt haben, die eigenen Lüste und Begierden beherrschen.

Kallikles. Du bist köstlich! Du meinst die Einfaltspinsel, die Tugendhaften?

Sokrates. Freilich wohl. Das sieht jeder, daß ich die meine.

Kallikles. Freilich wohl, Sokrates, freilich! Wie kann denn aber ein Mensch glücklich sein, der ein Knechtsjoch trägt, sei es, welches es sei? Ich sage dir frei heraus: der Natur nach ist dieses das Schöne und das Gerechte, daß wer so leben will, wie es sich gehört, seine Begierden nicht in Zucht halten, sondern so groß als möglich werden lassen muß, und dann Mannhaftigkeit und Einsicht genug haben muß, ihnen Befriedigung zu schaffen und alles zu erfüllen, worauf die Begierde sich jedesmal richtet. Aber das sind denn freilich die meisten Menschen nicht imstande, und darum tadeln sie die, die es sind, weil sie sich ihrer Ohnmacht schämen und sie verstecken möchten, und da heißt es denn, die Zügellosigkeit wäre etwas Häßliches. Denn wie ich vor-

her gesagt habe, sie wollen die von Natur besseren Menschen in Fesseln legen, und da sie selber nicht imstande sind, ihren Lüsten Erfüllung zu verschaffen, so preisen sie nun die Enthaltsamkeit und die Gerechtigkeit um ihrer eigenen Feigheit willen. Denn für die, welche von Haus aus das Glück haben, Königssöhne zu sein, oder die von Natur stark genug sind, sich eine Herrschaft oder ein Fürstentum oder sonst eine Machtstellung zu gründen, was kann es für solche Menschen in Wahrheit Häßlicheres und Elenderes geben als Enthaltsamkeit? Steht es ihnen doch frei und hindert sie doch niemand, alles Gute zu genießen, und da sollten sie sich selber ein Herrenjoch um den Hals legen, das Joch des Gesetzes der Vielen und ihres Urteils und Tadels? Und in welch armseligen Zustand würde die schöne Tugend der Enthaltsamkeit und Gerechtigkeit sie versetzen, wenn sie ihre eigenen Freunde nicht vor ihren Feinden bevorzugen dürften, und das in der Stadt, die sie selbst beherrschten! Nein, in der Tat und Wahrheit, der du ja nachzugehen behauptest, steht es vielmehr so: die Üppigkeit und Zügellosigkeit und Freiheit, wenn sie sich nur zu helfen weiß, das ist die Tugend und die Glückseligkeit, jene anderen Dinge aber, die widernatürlichen Konventionen, womit sich die Menschen schön machen wollen, sind nichts als wertlose Schwätzereien.

Sokrates. Nun, Kallikles, du gehst wirklich frei und kühn genug auf den Kern der Frage los. Du sprichst hier mit klaren Worten aus, was andere denken, aber sich wohl hüten zu sagen. So tu mir denn die Liebe und laß nun auch nicht wieder locker, damit wir einmal in Wahrheit klar und deutlich erfahren, wie der Mensch zu leben hat! Sag mir zuerst: du behauptest von den Begierden, man dürfe sie nicht im Zaum halten, wenn man ein richtiger Mann sein wolle, sondern müsse sie sich in voller Macht entwickeln lassen, und dann Sorge tragen, ihnen Befriedigung zu verschaffen, sei es, woher es sei, und darin bestehe die Tugend?

Kallikles. Das ist meine Meinung.

Sokrates. Also ist es falsch, wenn man die Menschen glücklich nennt, die keine Bedürfnisse haben?

Kallikles. Dann müßten ja die Steine und die Leichname am glücklichsten sein!

Sokrates. Aber ein Leben, wie du es empfiehlst, ist doch auch ein Ding, vor dem einem grauen möchte. Und ich würde mich nicht wundern, wenn danach Euripides recht behielte, wenn er sagt:

Wer weiß denn, ob nicht unser Leben Sterben ist,
Und unser Sterben Leben[1]? –

so daß am Ende wir die Toten wären! Wie ich denn wirklich einen Philosophen habe sagen hören, wir wären gegenwärtig tot und unser Leib wäre unser Grab[2], von unserer Seele aber wäre der Teil, in dem die Begierden wohnen, ein Spielball der Überredung, und würde von ihr unaufhörlich hin und her geworfen. Und daraus hat dann ein feiner Kopf, einer aus Sizilien, dünkt mich, oder aus Italien, ein hübsches Märchen gemacht, indem er dieses begehrliche Seelenvermögen, weil es den Gegenstand seines Begehrens zu fassen trachtet, mit den Worten spielend ein Faß nennt, und von den unvernünftigen und zügellosen Menschen sagt, sie liefen aus, da ihr begehrlicher Seelenteil sozusagen nicht gut schlösse, sondern wie ein leckes Faß wäre, nämlich nicht zu sättigen. Von diesen Auslaufenden[3] nun versichert

---

[1] Häufig angeführte Stelle, nach den einen aus dem Phrixos des Euripides, nach anderen aus dem Polyidos, dessen Inhalt die Entdeckung und Wiederbelebung des in einem Honigfaß erstickten Knaben Glaukos, eines Sohnes des Königs Minos, war. – [2] Soma Leib, Sema Grab, – ein Wortspiel der Orphiker. – [3] Das griechische Wort bedeutet auch die, welche die (eleusinischen) Weihen nicht empfangen haben. Wer der Urheber dieser, auch in der Ursprache einigermaßen anfröstelnden Wort- und Gedankenspiele sei, ist unbekannt. Man hat auf Empedokles aus Akragas oder den Pythagoreer Philolaos aus Kroton geraten. – Die Seele des Menschen besteht auch nach platonischer Lehre aus drei Teilen, dem denkenden und erkennenden, dem zur Tat drängenden Mut, dem nach Genuß trachtenden Begehren. Wohnsitz des ersten ist das Haupt, des zweiten die Brust, des dritten der Bauch.

jener Mann im Gegensatz zu dir, Kallikles, sie hätten im Hades, d. h. in der Welt des Unsichtbaren, das schlimmste Los: denn sie wären dazu verdammt, in ihr leckes Faß mit einem Siebe Wasser einzufüllen, wobei das Sieb, wie ich mir das Gleichnis habe erklären lassen, der Geist dieser Unvernünftigen sein soll, den er mit einem Siebe vergleicht, weil er vergeßlich und unzuverlässig, also auch gewissermaßen undicht ist. Das alles klingt zwar etwas sonderbar, immerhin aber spricht das Gleichnis das aus, was ich dir zu bedenken geben möchte, um dich zu bestimmen, wenn ich kann, daß du deinen Satz noch änderst, und anstatt des unersättlich zügellosen Lebens dem sittsamen und mäßigen Leben den Vorzug gibst, das sich ein für allemal mit dem begnügt, was ihm beschieden wird. Also wie stehts? Gibst du mir recht und trittst meiner Meinung bei, daß sittsame Menschen glücklicher sind als zügellose, oder wirst du bei deiner Ansicht verharren, wenn ich dir auch noch viele solcher Märchen erzähle?

Kallikles. Das letztere, Sokrates, das letztere!

Sokrates. Laß mich dir doch noch ein Gleichnis bringen, aus derselben Werkstatt, und sieh, was du dazu sagst! Denk dir einmal die beiden Lebensweisen, die enthalsame und die zügellose, wie wenn zwei Männer wären, deren jeder viele Gefäße hätte, eins voll Wein, das andere voll Honig, das dritte voll Milch, und noch viele voll anderer guten Dinge. Die Gefäße des einen nun, denk dir, wären voll und fest verschlossen, die Quellen aber, aus denen sie gefüllt wären, flössen spärlich und wären schwer zugänglich, so daß das Füllen viele Mühe und Beschwerde machte. Der eine also, der seine Gefäße voll hätte, brauchte niemals nachzufüllen und sich weiter gar keine Sorge darum zu machen, sondern könnte ein geruhiges Leben führen. Dem anderen dagegen wären die Quellen, gerade wie jenem, nur schwer zugänglich, seine Gefäße aber wären leck und durchlässig, so daß er gezwungen wäre, sie unaufhörlich, Tag und Nacht, nach-

zufüllen, wenn er nicht die größte Pein leiden wollte. Wenn du dir die beiden Lebensweisen unter diesem Bilde vorstellst, kannst du da wirklich meinen, das Leben des Zügellosen wäre glücklicher als das des Sittsamen? Macht mein Gleichnis Eindruck auf dich, und wirst du mir einräumen, daß das sittsame Leben den Vorzug vor dem zügellosen verdient, oder sprech ich vergebens?

Kallikles. Du sprichst vergebens, Sokrates. Denn dein erster Mann, der mit dem Füllen fertig ist, hat sein Leben lang keinen Genuß mehr zu erwarten, sondern das ists eben, wovon ich vorhin sagte, es hieße leben wie ein Stein, ohne Freude wie ohne Schmerz, nachdem einmal die Gefäße gefüllt sind. Gerade darin besteht ja die Lust des Lebens, daß uns so viele Genüsse wie möglich immer neu zufließen.

Sokrates. Nun, wenn uns viel zufließt, so muß freilich auch der Abfluß groß sein, und große Löcher müssen es sein, durch die er geht?

Kallikles. Ganz gewiß!

Sokrates. Das wäre denn also das Leben einer Ente oder eines Straußes, und allerdings keines Steins oder Leichnams. Aber sag mir weiter, du redest doch jetzt von solchen Dingen, wie Hunger haben, und essen, wenn einen hungert?

Kallikles. Jawohl!

Sokrates. Und von Dürsten, und trinken, wenn man Durst hat?

Kallikles. Freilich, und ebenso auch alle anderen Begierden haben und stillen können und darob Genuß empfinden, das nenn ich glückselig leben!

Sokrates. Schön, mein Freund! Fahr nun fort, wie du angefangen hast, und hüte dich, daß dir die Scham keinen Streich spielt! Ja es scheint, ich werde mich selber in acht nehmen müssen, daß mir die Scham nicht die Zunge binde. Zuerst also sag, ob es auch glückselig leben heißt, wenn einer die Krätze hat, dabei aber den Reiz des Juckens voll-

auf befriedigen kann, so daß er nun sein Leben lang dasitzt und sich kratzt?

Kallikles. Du stellst tolle Fragen, Sokrates, und bist wirklich ein ganz geriebener Volksredner!

Sokrates. Ja ja, Kallikles, den Polos und Gorgias hab ich eingeschüchtert und gemacht, daß sie vor Scham ihre Sache aufgaben, du aber wirst dich sicherlich nicht verblüffen lassen und nicht schämen, denn du bist ein mannhafter Mensch. Drum antworte nur!

Kallikles. Nun denn, so sag ich, daß allerdings auch der, welcher sich kratzt, ein angenehmes Leben führen wird.

Sokrates. Und wenn ein angenehmes, dann auch ein glückliches?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Nur wenn ihn der Kopf juckt? Oder soll ich noch weiter fragen? Sieh zu, Kallikles, was du antworten wirst, wenn dich einer so fort nach allem übrigen fragt! Um es kurz zu machen, die Wüstlinge, deren Dichten und Trachten in der Unzucht aufgeht, führen die nicht ein fürchterliches, häßliches und unseliges Leben? Oder wirst dus wagen, diese für glücklich auszugeben, wenn sie nur in Hülle und Fülle haben, was sie brauchen?

Kallikles. Schämst du dich nicht, Sokrates, dem Gespräch eine solche Wendung zu geben?

Sokrates. Geb ich sie ihm denn, mein Vortrefflichster, oder gibt sie ihm der Mann, der so ohne weiteres alle Menschen, die da eine Lust genießen, sei sie von welcher Art sie wolle, für glücklich erklärt, und keinen Unterschied unter den Genüssen macht, welche gut sind und welche schlecht? Erklär dich lieber noch einmal, ob du das Angenehme und das Gute für einerlei hältst, oder ob du meinst, daß unter den angenehmen Dingen manches vorkommt, was *nicht* gut ist!

Kallikles. Nun denn, weil ich mir selbst widersprechen würde, wenn ich sagte, es wäre zweierlei, so sag ich, es ist dasselbe.

Sokrates. Du machst dein Versprechen von vorhin zunichte, Kallikles, und taugst nicht mehr, mit mir die Wahrheit zu untersuchen, wenn du gegen deine wirkliche Meinung sprechen willst.

Kallikles. Das tust du auch, Sokrates!

Sokrates. Dann tu ich ebenso unrecht wie du, wenn ich das tue. Aber, mein Teuerster, sieh doch noch einmal zu, ob denn wirklich hierin das Gute steckt, in dem Vergnügen um jeden Preis! Du siehst doch, daß sich in dem angedeuteten Punkte viele schnöde Folgerungen daraus ergeben, wenn es so ist, und ebenso noch in vielen anderen Punkten!

Kallikles. Wie du meinst, Sokrates!

Sokrates. Und du, Kallikles, bestehst du wirklich auf deiner Behauptung?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Sollen wir sie also vornehmen, als ob es dir voller Ernst mit ihr wäre?

Kallikles. Ganz gewiß!

Sokrates. Nun, so komm, da du es so haben willst, und faß einmal die folgenden Begriffe ins Auge! Es gibt doch etwas, das du Einsicht nennst?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Sprachst du nicht vorhin auch von Mannhaftigkeit, die mit der Einsicht verbunden sein müßte?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Einsicht und Mannhaftigkeit war also zweierlei und voneinander verschieden nach deiner Meinung?

Kallikles. Ganz sicher!

Sokrates. Und wie weiter? Vergnügen und Einsicht, ist das einerlei oder zweierlei?

Kallikles. Ich dächte doch zweierlei, o du Philosoph der Philosophen!

Sokrates. Und ist auch die Mannhaftigkeit verschieden vom Vergnügen?

Kallikles. Natürlich.

*

Sokrates. Wohl denn, daß wir das auch nicht vergessen, daß Kallikles von Acharnä das Angenehme und das Gute für einerlei hält, die Einsicht aber und die Mannhaftigkeit für verschieden, voneinander ebenso wie vom Guten!

Kallikles. Und Sokrates von Alopeke will das nicht Wort haben? Oder will er?

Sokrates. Er will nicht. Und mich dünkt, auch Kallikles wirds nicht wollen, wenn er sich nur erst selber recht beschaut hat. Denn sag mir doch einmal: die Leute, denen es wohl geht, glaubst du nicht, daß es denen umgekehrt geht, wie denen, welchen es schlimm geht?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Nun, wenn dies Gegensätze sind, muß es sich dann nicht notwendigerweise ebenso damit verhalten, wie mit dem Gesundsein und Kranksein? Es ist doch klar, daß der Mensch nicht zugleich krank und gesund sein kann, und daß Krankheit und Gesundheit auch nicht zugleich bei ihm aufhören?

Kallikles. Wie meinst du das?

Sokrates. Nimm als Beispiel irgendeinen Teil des Leibes, welchen du willst! Es gibt doch Menschen, die an den Augen krank sind?

Kallikles. Freilich wohl.

Sokrates. Nun, ein solcher Mensch ist doch gewiß nicht zugleich gesund an den Augen?

Kallikles. Ganz gewiß nicht.

Sokrates. Wie aber, wenn seine Augenkrankheit ein Ende nimmt? Nimmt dann etwa auch die Gesundheit seiner Augen ein Ende, so daß er schließlich beides zur gleichen Zeit losgeworden ist?

Kallikles. Bewahre!

Sokrates. Nicht wahr? Das wäre eine wunderliche und unsinnige Annahme?

Kallikles. Gewiß, äußerst unsinnig.

Sokrates. Vielmehr wenn er die Krankheit bekommt, so verliert er die Gesundheit, und umgekehrt?

Kallikles. Einverstanden.

Sokrates. Ist es nicht ebenso auch mit der Kraft und der Schwäche?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Und mit der Schnelligkeit und der Langsamkeit?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Ists auch mit den guten Dingen und der Glückseligkeit und mit ihrem Gegenteil, den schlimmen Dingen und der Unglückseligkeit, so? Wenn er das eine bekommt, wird er das Gegenteil los?

Kallikles. Doch wohl sicherlich.

Sokrates. Finden wir also Dinge, die der Mensch zugleich hat und zugleich verliert, so ist es klar, daß diese Dinge nicht das Gute und Schlimme sein können. Sind wir darin einverstanden? Überlege dirs ja recht genau, eh du antwortest!

Kallikles. O ich bin außerordentlich einverstanden!

Sokrates. So, nun laß uns auf das zurückkommen, worüber wir uns vorhin verständigt haben! Den Hunger, hieltst du den für angenehm oder für unangenehm? Ich meine den Hunger an und für sich.

Kallikles. Für unangenehm, aber zu essen, wenn man Hunger hat, für angenehm.

Sokrates. Ich verstehe. Aber der Hunger an und für sich ist unangenehm? Nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nicht auch der Durst?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Soll ich noch weiter fragen? Oder bist du einverstanden, daß aller Mangel und alles Begehren etwas Unangenehmes ist?

Kallikles. Ich bin einverstanden. Laß das Fragen!

Sokrates. Schön! Aber zu trinken, wenn man Durst hat, hältst du das nicht für angenehm?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. In dem „wenn man Durst hat“ liegt aber doch „wenn man eine unangenehme Empfindung hat“?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sofern also der Durstige trinkt, meinst du, genießt er ein Vergnügen?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Und das, indem er Durst hat?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Das heißt, indem er eine unangenehme Empfindung hat?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Merkst du also, was herauskommt? Daß du sagst, es empfinde einer Lust, indem er eine Unlust empfinde, wenn er dürstend trinke? Oder geschieht dieses beides nicht zusammen, auf demselben Punkte und zur selben Zeit, — magst du nun von einem Vorgang des Leibes oder der Seele reden? Denn das kommt auf eins heraus, denk ich. Ist das so oder ists nicht so?

Kallikles. Es ist so.

Sokrates. Dahingegen sich übel zu befinden, indem man sich wohl befindet, erklärst du für unmöglich?

Kallikles. Nun freilich.

Sokrates. Aber eine angenehme Empfindung zu haben, indem man eine unangenehme hat, das ist möglich, wie du eben eingeräumt hast?

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. Also ist ein Vergnügen empfinden nicht so viel, wie sich gut befinden, und unangenehme Empfindungen haben nicht so viel, wie sich schlecht befinden, so daß also das Angenehme etwas anderes als das Gute ist.

Kallikles. Ich weiß nicht, was du da spitzfindelst, Sokrates!

Sokrates. Du weißt es wohl, Kallikles, du sperrst dich bloß. Folg mir nur noch ein Stückchen weiter —

Kallikles. Um noch mehr solche Possen zu hören?

Sokrates. Um zu sehen, wie klug du bist, daß du mich zurechtweisest! Hört nicht jeder von uns zu gleicher Zeit auf zu dürsten und vom Trinken Vergnügen zu empfinden?

Kallikles. Ich weiß nicht, was du redest!

Gorgias. O nein, Kallikles, antworte doch ja, auch um unsertwillen, damit das Gespräch zum Ziele gelangt!

Kallikles. Ach so macht es Sokrates immer, Gorgias! Er stellt kleinliche, spitzfindige Fragen, nur um den anderen eines Widerspruchs zu überführen.

Gorgias. Was kann das dir verschlagen? Die Schuld kommt ja doch nicht auf deine Rechnung. Drum laß dich nur ruhig von Sokrates widerlegen, wie er will.

Kallikles. Nun denn heraus mit deinen spitzen Frägelchen, da es Gorgias so wünscht!

Sokrates. Du bist ein glücklicher Mensch, Kallikles, daß du die großen Weihen vor den kleinen empfangen hast. Ich habe immer gedacht, das ginge nicht[1]. So fahr nun fort zu antworten, wo du aufgehört hast, ob nicht jeder von uns zugleich aufhört, Durst und Vergnügen am Trinken zu fühlen.

Kallikles. Ja.

Sokrates. Ists nicht auch so mit dem Hunger und allen anderen Begierden, daß sie mit der Lust ihrer Befriedigung zugleich verschwinden?

Kallikles. So ists.

Sokrates. Güter und Übel dagegen vergehen nicht zusammen, wie du vorhin anerkanntest. Jetzt aber erkennst dus wohl nicht mehr an?

Kallikles. Ja doch! Aber was solls?

Sokrates. Dir zeigen, Freund, daß das Gute nicht einerlei mit dem Angenehmen ist, und das Schlimme nicht mit dem Unangenehmen. Denn das Angenehme und das Unangenehme verläßt den Menschen zusammen, das Gute und das

---

[1] Wer bei dem großen eleusinischen Feste im Frühherbst in Eleusis selbst die großen Weihen empfangen wollte, mußte ein halbes Jahr zuvor in Athen die kleinen empfangen haben.

Schlimme aber nicht. Wie kann also das Angenehme mit dem Guten und das Unangenehme mit dem Schlimmen einerlei sein? Oder wenn du willst, so untersuche die Sache auch einmal auf diesem Wege! Ich glaube, es wird sich dir auch hier nicht bewähren. Merk auf! Nennst du die Guten nicht deshalb gut, weil ihnen etwas Gutes beiwohnt? Ich meine, wie du die Menschen schön nennst, denen Schönheit beiwohnt.

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Wie nun? Nennst du unverständige und feige Menschen gute Menschen? Eben wenigstens warst du nicht dieser Meinung, sondern erklärtest die mannhaften und verständigen für die guten. Ist das nicht deine Ansicht?

Kallikles. O gewiß!

Sokrates. Wie nun? Hast du schon einmal einen unverständigen Knaben vergnügt gesehen?

Kallikles. Ich dächte.

Sokrates. Einen unverständigen Mann aber sahst du wohl noch niemals vergnügt?

Kallikles. Ich denke doch! Aber was soll das?

Sokrates. Nichts. Antworte nur!

Kallikles. Ja denn.

Sokrates. Aber einen Verständigen, hast du den schon bald Vergnügen, bald Mißvergnügen empfinden sehen?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Welche Menschen empfinden denn nun mehr Vergnügen und welche mehr Mißvergnügen, die Verständigen oder die Unverständigen?

Kallikles. Ich glaube, der Unterschied wird nicht groß sein.

Sokrates. Gut! Ich bin auch damit zufrieden. Im Kriege aber, hast du da schon einen Feigling gesehen?

Kallikles. Wie sollt ich nicht?

Sokrates. Was dünkt dir also? Wenn die Feinde abgezogen, welche schienen dir da vergnügter, die Feigen oder die Tapferen?

Kallikles. Alle beide. Wo nicht, so waren sie ziemlich gleich vergnügt.

Sokrates. Es ist gleichviel! Vergnügen empfinden also jedenfalls auch die Feigen?

Kallikles. Gewiß!

Sokrates. Und auch die Toren, sollte man denken?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Dagegen wenn der Feind anrückt, empfinden da bloß die Feigen Unlust, oder auch die Tapferen?

Kallikles. Alle beide.

Sokrates. In gleichem Maße?

Kallikles. Nun, wohl die Feigen mehr.

Sokrates. So werden sie wohl auch vergnügter sein, wenn er abzieht?

Kallikles. Wohl möglich.

Sokrates. So empfinden also verständige und unverständige, furchtsame und mutige Menschen nach deiner Meinung gleichermaßen Lust und Unlust, ja die furchtsamen eher noch mehr als die mutigen?

Kallikles. Zugegeben.

Sokrates. Nun sind aber die verständigen und tapferen Menschen die guten, und die feigen und unverständigen die schlechten?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Also empfinden Gute und Schlechte gleichermaßen Lust und Unlust?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Sind also nicht Schlechte und Gute gleich gut und gleich schlecht? Oder aber die Schlechten noch besser und noch schlechter als die Guten?

Kallikles. Beim Zeus, ich weiß nicht, was du meinst!

Sokrates. Weißt du nicht, daß du gesagt hast, die Guten wären gut, weil ihnen Gutes beiwohnte, und die Schlechten schlecht, vermöge des Schlechten, was sie an sich hätten? Das Gute aber, hast du gesagt, wäre die Lust und das Schlechte die Unlust?

Kallikles. Freilich wohl.

Sokrates. Wohnt nun nicht den Vergnügten dieses Gute bei, nämlich das Vergnügen, wenn sie wirklich vergnügt sind?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Sind also nicht die Vergnügten gut, wenn sie im Besitz des Guten sind?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Und wie stehts mit den Mißvergnügten? Hängt denen nicht das Schlechte an, nämlich das Unlustgefühl?

Kallikles. Unleugbar.

Sokrates. Das Schlechte aber, was sie an sich haben, mache die Schlechten zu Schlechten, sagst du doch? Oder sagst dus nicht mehr?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Demnach sind doch alle, die vergnügt sind, gut, und alle, die in einem Zustand von Mißbehagen sind, schlecht?

Kallikles. Ganz einverstanden.

Sokrates. Und zwar, die es mehr sind, mehr, die es weniger sind, weniger, und die gleichermaßen, gleichermaßen?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Und sagtest du nicht, daß Verständige und Unverständige, Feige und Tapfere in gleicher Weise Freude und Verdruß empfänden, oder eigentlich die Feigen noch etwas mehr von beiden?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. So, nun überleg einmal mit mir zusammen, was für ein Ergebnis wir aus dem erhalten, worüber wir einig geworden sind! Sagt man doch, es sei gut, das Gute zwei-, dreimal zu sagen und zu betrachten! Für gut erklären wir den Tapferen und Verständigen? Nicht wahr?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Für schlecht dagegen den Unverständigen und Feigen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Für gut wiederum den Vergnügten?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Für schlecht aber den, dem es verdrießlich zumute ist?

Kallikles. Nicht anders.

Sokrates. Verdruß aber und Vergnügen, sagen wir, empfinden der Gute und der Schlechte gleichermaßen, vielleicht der Schlechte noch was mehr?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Nun, ist also nicht der Schlechte ebenso schlecht und ebenso gut wie der Gute, oder auch noch schlechter und noch besser als dieser? Ist dieses nicht das Ergebnis, ebensogut wie das, wovon wir vorhin sprachen, wenn man das Angenehme und das Gute für dasselbe erklärt? Folgt das nicht mit Notwendigkeit, Kallikles?

Kallikles. Ich höre dir schon lange zu, Sokrates, und sage immer ja, weil es mir Spaß macht zu sehen, wie du gierig wie ein junges Bürschchen zugreifst, wenn dir einer auch nur zum Spaß irgendeine Handhabe bietet. Glaubst du wirklich, mir oder irgendeinem Menschen fiele es ein, im Ernste zu leugnen, daß es gute und schlechte Lustgefühle gibt?

Sokrates. Ei der Tausend! Kallikles! Was bist du für ein schlimmer Schalk, und gehst mit mir um wie mit einem Kinde, daß du einmal so sagst und einmal so, um mich hinters Licht zu führen! Hätt ich doch im Anfang nicht gedacht, daß du mich absichtlich täuschen würdest, denn ich bildete mir ein, du wärst mein Freund. Und nun hast du mich doch betrogen, und ich werde, scheints, nach der alten Regel aus der Not eine Tugend machen und mit dem, was du mir übrig lässest, fürliebnehmen müssen. Deine jetzige Meinung ist doch, wie es scheint, daß es Freuden gibt, die da gut, und andere, die da schlecht sind? Nicht?

Kallikles. Ja freilich.

Sokrates. Gut aber sind doch die nützlichen und schlecht die schädlichen?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Nützlich aber sind die, die etwas Gutes, und schädlich, die etwas Schlechtes bewirken?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Meinst du also zum Beispiel, was die Leiblichkeit angeht, daß von den Freuden des Essens und Trinkens, von denen wir vorhin sprachen, – daß davon die, welche Gesundheit oder Kraft bewirken oder irgendeine andere Leibestugend, daß die gut sind, und die entgegengesetzten schlecht?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Dann sind wohl auch die Schmerzen ebenso teils gut, teils schlecht?

Kallikles. Natürlich.

Sokrates. Und meinst du nicht, daß es die guten Freuden und Schmerzen sind, die man sich wählen und sich zu verschaffen suchen sollte?

Kallikles. Ganz entschieden.

Sokrates. Die schlechten aber nicht?

Kallikles. Offenbar nein.

Sokrates. Weil man eben alles um des Guten willen tun muß, wie wir zwei, ich und Polos, vorhin ausgemacht haben, wenn du dich noch darauf besinnen kannst. Bist du hierin mit uns einverstanden, daß das Gute der Zweck aller unserer Handlungen ist, und daß man alles andere um des Guten willen tun muß? Willst du in dieser Meinung mit uns der Dritte im Bunde sein?

Kallikles. Meinetwegen.

Sokrates. Das heißt also, man muß ebenso wie alles andere auch das Angenehme um des Guten willen tun, und nicht das Gute um des Angenehmen willen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Ist es nun jedermann gegeben, unter den angenehmen Dingen die rechte Wahl zu treffen, und zu sehen, welche davon gut sind und welche schlecht, oder bedarf es dazu für jegliche eines Kenners?

Kallikles. Eines Kenners.

Sokrates. Laß uns nun wieder auf das zurückkommen, was ich vorhin zu Polos und Gorgias gesagt habe. Vielleicht besinnst du dich noch, daß ich sagte, es gäbe gewisse Bestrebungen, die nur bis zum Angenehmen reichten, und auf dieses allein abzielten, ohne zu unterscheiden, was gut und was schlecht sei, und wieder andere, die zwischen gut und schlecht unterschieden. Zu denen, die es auf das Angenehme abgesehen hätten, rechnete ich die Kochkunst, die eigentlich keine Kunst ist, sondern nur eine Geschicklichkeit, und zu denen, die auf das Gute zielten, die Heilkunst. Und nun, Kallikles, bitte ich dich, beim Zeus, der die Freundschaft schützt, denke du deinerseits nicht, es wäre recht von dir, deinen Spaß mit mir zu treiben und zu antworten, was dir gerade einfiele, statt mir deine wahre Meinung zu sagen, und nimm auch das nicht als Spaß auf, was ich meinerseits sage! Du siehst doch, wir sprechen über eine Frage, deren Wichtigkeit jeder Mensch erkennen muß, der auch nur einigen Verstand hat! Denn welche Frage kann wohl wichtiger sein als die, wie man leben soll, ob so, wie du von mir forderst, und wie du meinst, daß es dem Manne zieme, nämlich daß er als Sprecher in der Volksversammlung auftrete und sich auf die Redekunst lege, und kurz und gut Politik treibe in der Art, wie ihr sie jetzt treibt, oder ob meine Art zu leben die bessere ist, die im Streben nach Wissenschaft aufgeht, und worin sich denn eigentlich dieses Leben von jenem unterscheidet. Vielleicht wird es das beste sein, wir machen es so, wie ich vorhin versuchte, ich meine, wir zerlegen die Begriffe, und wenn wir uns dann darüber verständigt haben, daß zwischen diesen beiden Lebensweisen die Wahl steht, dann untersuchen wir, was zwischen beiden für ein Unterschied ist und welche wir zu wählen haben. Du verstehst wohl noch nicht, was ich meine?

Kallikles. Ganz und gar nicht.

Sokrates. Nun, ich wills deutlicher sagen. Nachdem wir zwei doch darüber eins geworden sind, daß es ein Gutes

und ein Angenehmes gibt, und das Angenehme von dem Guten verschieden ist, und daß es für jedes von beiden ein Bestreben nach seiner Beschaffung gibt, auf der einen Seite die Jagd nach dem Angenehmen, auf der anderen die nach dem Guten, – doch sprich erst, ob du auch wirklich soweit mit mir einverstanden bist oder nicht! Bist dus?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Nun denn, so bestätige mir auch das, was ich vorhin schon zu Gorgias und Polos gesagt habe, ob du glaubst, daß ich damit recht hatte! Ich sagte, ich könnte die Kochkunst für keine Kunst halten, sondern nur für eine Erfahrenheit und Fertigkeit, wohl aber die Heilkunst, und berief mich darauf, daß die eine, die Heilkunst, auch die Natur der Sache erforsche, worauf sich ihre Fürsorge bezieht, und über die Gründe ihres Tuns nachdächte, und über alles das im einzelnen Rechenschaft geben könnte, während die andere auf das Vergnügen, auf dessen Pflege sie allein gerichtet wäre, ganz unwissenschaftlich losginge, ohne seiner Natur oder seinen Ursachen irgend nachzuforschen, indem sie sozusagen ohne alle Vernunft und Berechnung alles mit der bloßen Erfahrung und Geriebenheit zwänge, und nur mit dem Gedächtnis festhielte, was in dem und dem Falle einzutreten pflegt, – wodurch sie es dann eben fertigbrächte, Lustgefühle zu bewirken. Das also ist das erste, was ich dich zu prüfen bitte, ob du nichts daran auszusetzen hast, und ob du glaubst, daß es auch in bezug auf die Seele Bestrebungen beider Art gibt, die einen wissenschaftlich und auf das Beste der Seele bedacht, die anderen gleichgültig dagegen, und statt seiner, gerade wie dort die Kochkunst, bloß das Vergnügen der Seele ins Auge fassend, und ihr dazu zu verhelfen bemüht, ohne irgend darauf zu achten, welches der Lustgefühle, die sie wecken, gut und welches schlimm ist, kurz nur darauf bedacht, sich angenehm zu machen, gleichviel, ob mit dem Guten oder mit dem Schlimmen. Ich für meine Person, Kallikles, glaube, es gibt solche

Tätigkeiten, und ich nenne dergleichen Schmeichelei, gegen die Seele wie gegen den Leib, kurz gegen alles, dem man Wohlgefühle zu bereiten unternimmt, ohne zwischen gut und schlecht einen Unterschied zu machen. Du aber, pflichtest du dieser meiner Meinung bei oder widersprichst du ihr?

Kallikles. O nein doch, ich stimme bei – um dich nur deine Entwicklung zu Ende führen zu lassen und unserem Gorgias gefällig zu sein.

Sokrates. Und wie weiter? Gilt das, was ich sagte, zwar bei einer Seele, aber bei zweien und vielen nicht?

Kallikles. Nein, auch bei zweien und vielen.

Sokrates. Also kann man sich auch einer ganzen Menge Seelen auf einmal wohlgefällig machen, ohne im geringsten ihr wahres Bestes zu berücksichtigen?

Kallikles. Ich dächte wohl.

Sokrates. Kannst du nun sagen, welches die Bestrebungen sind, die hierauf ausgehen? Oder besser, laß mich fragen, wenn du willst, und wenn ich eine nenne, von der du denkst, sie gehört dazu, so sage ja, und im anderen Falle nein! Zuerst laß uns einmal die Kunst des Flötenspiels besehen! Glaubst du nicht, Kallikles, daß sie von dieser Art ist? Ich meine, daß sie nur auf unser Vergnügen ausgeht und sich sonst um gar nichts kümmert?

Kallikles. So scheint mirs allerdings.

Sokrates. Gilt nicht dasselbe auch von allen anderen Künsten ihrer Art, zum Beispiel der Kunst des Lautenspiels bei den Wettkämpfen?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Und wie stehts mit der Chormusik und der Dithyrambendichtung? Erkennst du sie nicht als Künste derselben Gattung? Oder glaubst du, Kinesias, des Meles Sohn, mache sich Sorge darum, in seinen Dithyramben[1] was zu

[1] Dithyramben, Tanzlieder für große Chöre, wurden an den Festen des Dionysos aufgeführt, die Texte knüpften meist an mythische Stoffe aus dem dio-

sagen, wovon seine Zuhörer besser werden sollten, statt bloß zu bringen, was dem Publikum Vergnügen macht?

Kallikles. Da ist freilich kein Zweifel, wenigstens was den Kinesias angeht.

Sokrates. Hattest du denn etwa von seinem Vater Meles den Eindruck, er hätte es mit seiner Musik auf das Beste der Menschen abgesehen? Oder er nicht einmal auf das Vergnügen, denn er machte den Zuhörern Langeweile! Aber betrachte die Sache lieber im Ganzen! Glaubst du nicht, daß die ganze Kunst des Saitenspiels und die Dithyrambendichtung um des Vergnügens willen erfunden ist?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Was aber sollen wir von der erhabenen und bewunderten Kunst der Tragödiendichtung sagen, daß sie anstrebt? Glaubst du, daß ihr Ziel und Streben nur ist, sich den Zuschauern angenehm zu machen, oder auch gegen ihre Neigungen anzukämpfen, so daß sie, wenn den Zuschauern etwas Vergnügen und Wohlgefallen macht, was doch schlecht ist, dieses zu verschweigen, und wenn ihnen etwas unangenehm, aber nützlich ist, hiervon zu singen und zu sagen trachtete, gleichviel, ob sie sich dran ergötzen mögen oder nicht? Was dünkt dir? Ist es mit der Tragödiendichtung so oder so bestellt?

Kallikles. Nun, so viel ist klar, Sokrates, daß sie mehr dem Vergnügen nachgeht und sich den Zuschauern angenehm machen will.

Sokrates. Nun, das ist es doch, wovon wir vorhin sagten, es wäre Schmeichelei?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Nun denk dir mal, man nähme von der ganzen Dichtkunst die Melodie, den Takt und das Silbenmaß weg, würde dann nicht das, was übrigbliebe, in lauter Reden bestehen?

---

nysischen oder aus anderen Sagenkreisen an. Auf uns ist kein Dithyrambus gekommen. Kinesias war häufig Zielscheibe des Spottes der Komödie.

Kallikles. Unfehlbar.

Sokrates. Und ists nicht eine große Versammlung und Volksmenge, an die diese Reden gerichtet werden?

Kallikles. Freilich.

Sokrates. Demnach ist die Dichtkunst eine Art Volksrednerei?

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. So wäre sie also Redekunst? Oder meinst du nicht auch, daß die Dichter auf den Schaubühnen das Rednerhandwerk üben?

Kallikles. O ja.

Sokrates. So haben wir also jetzt eine Redekunst entdeckt, die sich an eine Volksmenge wendet, welche aus Männern, Weibern und Kindern, aus Knechten und aus Freien besteht[1]. Große Achtung aber können wir vor ihr nicht haben, weil wir sie für eine Schmeichelkunst halten[2]?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Gut denn! Nun aber diejenige Redekunst, die sich an das Volk der Athener wendet, und an die anderen Volksgemeinden in den Städten, die aus freien Männern bestehen, was mag es wohl mit dieser für eine Bewandtnis haben? Meinst du, daß die Redner, wenn sie zum Volke sprechen, nur das Beste im Auge haben und die Bürger durch ihre Reden so sehr wie möglich zu bessern trachten? Oder gilt es auch von ihnen, daß sie, um sich bei ihren Mitbürgern beliebt zu machen, und ihrem eigenen Vorteil das Gemeinwohl hintansetzend, mit dem Volke umgehen wie mit Kindern, und nur trachten, ihm gefällig zu sein, danach

---

[1] Diese Worte genügen zur Widerlegung der oft ausgesprochenen Ansicht, als sei den Frauen und Kindern der Besuch der tragischen Vorstellungen durch Gesetz oder Sitte untersagt gewesen. Einige Stellen bei Aristophanes zeigen aber, daß auch in die Komödie trotz der ihr anhaftenden Schamlosigkeiten Frauen und Kinder mitgenommen wurden. — [2] In Wahrheit hat Sokrates über den Wert der tragischen Dichtung seiner Zeit ohne Zweifel günstiger und gerechter geurteilt.

aber, ob die Bürger dadurch besser oder schlechter werden, gar nicht fragen?

Kallikles. Die Frage läßt sich nicht mehr so einfach beantworten, Sokrates! Es gibt Redner, die bei ihren Reden an das Wohl der Bürger denken, es gibt aber auch solche, wie du sie beschreibst.

Sokrates. Schon gut, das genügt mir. Denn wenn es ja wirklich so ein zwiefaches Rednertum gibt, so würde folgen, daß das eine von beiden Schmeichelei wäre und schnöde Pöbelrednerei, das andere dagegen wäre ein edles Bemühen, ich meine das Bestreben, die Seelen der Bürger so vollkommen wie möglich zu machen und für das Gute zu streiten, mag dies den Hörenden angenehm sein oder unangenehm. Aber du hast eine solche Redekunst noch nicht gesehen. Oder wenn du einen solchen Redner nennen kannst, warum nennst du mir ihn nicht?

Kallikles. Ja, beim Zeus, unter den heutigen Rednern kann ich dir wirklich keinen solchen nennen.

Sokrates. Was? Weißt du etwa unter den Alten einen anzugeben, durch dessen Verdienst die Athener von der Zeit an, wo er im Volke zu sprechen begann, besser geworden wären als sie erst waren? Ich für mein Teil weiß nicht, wer das sein sollte.

Kallikles. Wie? Hast du noch nie von Themistokles gehört, der doch ein tüchtiger Mann war? Und von Kimon? Und von Miltiades? Und von Perikles, dem jüngst Verstorbenen, den du noch selbst hast reden hören?

Sokrates. Du hast recht, Kallikles, wohlverstanden, wenn das wahre Tugend ist, was du vorhin dafür ausgabst, nämlich seine und der anderen Begierden befriedigen! Ist dem aber nicht so, sondern ist das die Wahrheit, was wir nachher in unserem Gespräch haben anerkennen müssen, daß es Tugend ist, die Begierden zu befriedigen, deren Erfüllung den Menschen besser macht, die ihn aber schlechter machen, nicht, und daß dazu eine Wissenschaft und Kunst gehört, –

kannst du dann behaupten, daß einer von diesen ein solcher Mann gewesen sei?

Kallikles. Ich weiß wirklich nicht, was ich dazu sagen soll.

Sokrates. Wenn du recht suchst, so wirst dus finden. Laß uns doch einmal ganz ruhig überlegen, ob einer jener Männer von dieser Art gewesen ist! Nicht wahr, der brave Mann, der es bei allem, was er spricht, auf das gemeine Beste abgesehen hat, der wird doch nicht in den Tag hinein sprechen, sondern im Hinblick auf etwas, das ihm vorschwebt, — wie ja auch alle Handwerker, und wer sonst für ein Publikum arbeitet, bei der Auswahl dessen, was sie ein jeder zu seinem Werke verwenden, nicht aufs Geratewohl verfahren, sondern ein Bild dessen, was sie schaffen wollen, im Auge haben, wie dus an den Malern, Baumeistern, Schiffbauern, kurz überall sehen kannst, daß sie alles, was sie verwenden, in eine Ordnung bringen, und die verschiedenen Bestandteile ihrer Arbeit sich einander anzupassen und ineinander zu schicken zwingen, bis sie uns endlich, fest gefügt und wohlgeordnet, das Ganze hinstellen? Und wie die übrigen Künstler, so sind doch wohl auch die, von denen wir vorhin sprachen, die Turnmeister und die Ärzte, bemüht, in dem Gegenstande ihrer Kunst, dem menschlichen Leibe nämlich, eine gewisse Ordnung und schöne Übereinstimmung herzustellen? Geben wir zu, daß dem so ist oder nicht?

Kallikles. Es mag so sein.

Sokrates. Demnach wäre ein Haus, in welchem Ordnung und innere Übereinstimmung befünde, ein gutes, und eins ohne Ordnung ein schlechtes?

Kallikles. Einverstanden.

Sokrates. Nicht ebenso auch ein Schiff?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Aber auch vom menschlichen Leibe lassen wir es gelten?

Kallikles. Gewiß.

*

Sokrates. Aber wie ists mit der Seele? Wird sie gut sein, wenn sie der Unordnung verfallen ist, oder wenn eine Ordnung und Harmonie in ihr besteht?

Kallikles. Nach dem Vorigen bleibt nichts übrig, als auch dies zu bejahen.

Sokrates. Wie nennt man nun beim Leibe den Zustand, der aus der Ordnung und Harmonie hervorgeht?

Kallikles. Vielleicht meinst du Gesundheit und Stärke.

Sokrates. Allerdings. Und wie heißt dagegen der Zustand, den Ordnung und Übereinstimmung in der Seele erzeugen?

Kallikles. Warum nennst du ihn nicht selbst, Sokrates?

Sokrates. Nun, wenn dirs lieber ist, so will ich ihn nennen. Glaubst du dann, daß ich es getroffen habe, so sage ja, im anderen Fall widerlege mich und laß mir den Irrtum nicht hingehn! Mir scheint nämlich, beim Leibe heißt das, was ordnungsmäßig ist, gesund, und es entsteht daraus die Gesundheit und überhaupt jegliche Tüchtigkeit des Leibes. Ist es so oder nicht?

Kallikles. Es ist so.

Sokrates. Das Ordnungsmäßige in der Seele dagegen nennt man Gesetzlichkeit und Gesetz, und die es haben, sind gesetzliche und ordentliche Menschen. Es besteht aber in Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung? Sagst du ja oder nein?

Kallikles. Es soll so gelten.

Sokrates. Ist es nun nicht dies, was unser Redner im Auge haben wird – ich meine der gute Redner, dessen Beredsamkeit sich auf Wissenschaft gründet – bei allen seinen Reden, womit er auf die Seelen zu wirken sucht, ebenso wie bei seinen Unternehmungen, bei allen Gaben, die er dem Volke spendet, wie bei allen Entziehungen, die er ihm auferlegt, wird er nicht bei diesem allen seinen Sinn immer hierauf gerichtet halten, die Seelen seiner Mitbürger mit Gerechtigkeit auszurüsten und von Ungerechtigkeit zu befreien, mit züchtiger Selbstbeherrschung zu erfüllen und von

Zügellosigkeit zu säubern, kurz jede Tugend hineinzupflanzen und jedes Laster auszurotten? Räumst du das ein oder nicht?

Kallikles. Ich räume es ein.

Sokrates. Was hülfe es auch, Kallikles, einem kranken und zerrütteten Leibe viele süße Speisen zuzuführen und die lieblichsten Getränke, oder was für Genüsse wir wollen, die ihm nicht gedeihen können und manchmal in Wahrheit mehr schädlich als nützlich sein werden? Einverstanden?

Kallikles. Immerhin!

Sokrates. Denn es ist eben dem Menschen nichts nütze, denk ich, mit einem elenden Leibe zu leben. Denn so leben heißt unfehlbar auch elend leben. Oder nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und auch die Befriedigung der Begierden, z. B. wenn einen hungert, zu essen soviel er mag, und wenn er Durst hat, zu trinken, gestatten die Ärzte zwar gewöhnlich dem Gesunden, dem Kranken aber erlauben sie sozusagen niemals, sich an dem zu sättigen, wonach er Verlangen hat. Bist du soweit einverstanden?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Und ist es nicht ebenso mit der Seele, mein Trefflichster? Solange sie sich in übler Verfassung befindet, ich meine, wenn sie unverständig, zügellos, ungerecht und gottlos ist, muß man ihr ihre Begierden verwehren, und darf ihr nichts anderes zu tun gestatten, als was zu ihrer Besserung dient? Meinst du oder meinst du nicht?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Denn so ists doch am besten für die Seele selbst?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und ihr ihre Begierden verwehren, heißt das nicht sie zügeln?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Gezügelt zu werden ist also besser für die Seele als Zügellosigkeit, und nicht umgekehrt, wie du vorhin meintest?

Kallikles. Ich weiß nicht, was du redest, Sokrates! Frag doch irgendeinen anderen!

Sokrates. Dieser Mann kann es nicht ertragen, daß man ihm hilft, und ihm selber das gewährt, wovon wir sprechen, nämlich die Wohltat der Zurechtweisung.

Kallikles. Ach es ist mir auch ganz einerlei, was du sagst. Schon bisher hab ich dir nur geantwortet, weil es Gorgias wünschte.

Sokrates. Ja was sollen wir denn da anfangen? Die Erörterung in der Mitte abbrechen?

Kallikles. Tu, was dir gut scheint!

Sokrates. Nun, selbst von einem Märchen sagt man doch, es sei nicht recht, es mitten abzubrechen, sondern ihm erst einen Kopf aufzusetzen, damit es nicht ohne Kopf herumläuft. Drum antworte doch weiter, damit unser Gespräch einen Kopf bekommt!

Kallikles. Wie eigensinnig du doch bist, Sokrates! Wenn du mir folgst, so gibst du diesem Gespräch den Abschied, oder wendest dich an sonst jemand damit.

Sokrates. Und wer hat sonst Lust? Denn wir wollen doch ja die Erörterung nicht unvollendet im Stiche lassen!

Kallikles. Kannst du sie denn nicht selbst zu Ende bringen, indem du für dich allein sprichst oder dir selber antwortest?

Sokrates. Um auf mich allein zu nehmen, was zuvor zwei Männer sagten, wie es bei Epicharm heißt[1]? Aber es scheint, es geht nicht anders. Wenn ichs denn aber so mache, so solltet ihr, deucht mich, eifersüchtig aufpassen, was wahr ist in den Sachen, wovon wir sprechen, und was falsch, denn daß dies an den Tag kommt, ist uns allen zusammen nütze. Ich werde die Sache so darstellen, wie ich für mein Teil glaube, daß sie ist. Scheint es aber einem von euch, daß ich mir etwas zugebe, was nicht wahr ist, so soll er mich anfassen und widerlegen. Wissen tu ich

---

[1] Was zuvor zwei Männer sagten, nehm ich nun auf mich allein.

das ja auch nicht, was ich sage, sondern ich suche die Wahrheit in Gemeinschaft mit euch. Wenn ich also sehe, daß einer recht hat, der wider mich streitet, so werd ich der erste sein, es einzuräumen. Ich sage dies nur in der Voraussetzung, daß ihr meint, wir sollten die Erörterung zu Ende führen. Habt ihr dazu keine Lust, so wollen wir ihr den Abschied geben und nach Hause gehen.

Gorgias. Ich bin nicht dafür, Sokrates, daß wir schon nach Hause gehen, sondern daß du erst deine Untersuchung zu Ende führst, und mir scheint, auch die anderen sind dieser Ansicht. Ich selber wenigstens möchte gern hören, was du noch zu sagen hast.

Sokrates. Nun denn, Gorgias, ich möchte ja gleichfalls gern mit Kallikles weiterreden, bis ich ihm auf seine Zethosrede die Antwort des Amphion erteilt hätte. Da du mir aber nun einmal nicht helfen willst, Kallikles, die Erörterung zum Schlusse zu bringen, so höre mir wenigstens zu, und unterbrich mich, wenn du denkst, ich hätte in einem Punkt unrecht. Widerlegst du mich dann, so werd ich dir nicht böse sein wie du mir, sondern du wirst fortan unter meinen größten Wohltätern bei mir aufgezeichnet stehen.

Kallikles. Sprich nur selber, Freund, und mach ein Ende!

Sokrates. Nun, so höre mir zu, wie ich die Sache nochmals von Anfang an erörtere! Ist das Angenehme und das Gute einerlei? Nein, sage ich, und sagt Kallikles mit mir. Soll man dann das Angenehme um des Guten willen tun, oder das Gute um des Angenehmen willen? Das Angenehme um des Guten willen. Angenehm aber ist doch das, dessen Erlangung uns Vergnügen macht, und gut ist das, durch dessen Besitz wir gut sind? Gewiß! Gut nun werden wir aber doch, wir und ebenso auch alles andere, was gut ist, dadurch, daß wir eine Tugend erwerben? Mir scheint das unwidersprechlich, Kallikles. Die Tugend aber eines jeglichen Dings, sei es ein Gerät oder ein Körper, oder aber eine Seele oder sonst ein lebendiges Wesen, kommt nicht

leicht von ungefähr auf das Schönste zustande, sondern durch kunstgerechte Behandlung, welche in dem Gegenstande diejenige Ordnung herstellt, die ihm zugeteilt ist. Verhält sich dies so? Ich sage ja. Demnach ist die Tugend das Ergebnis richtiger Fügung und Ordnung? Ich kann nur ja sagen. Also wird jedes Ding dadurch gut, daß eine gewisse innere Ordnung in es hineinkommt, die gerade diesem Ding eigentümlich ist? Ich glaube, ja. Also ist auch eine Seele, die sich in der Ordnung befindet, welche ihr zukommt, besser als eine ungeordnete? Notwendig. Die Seele aber, in der Ordnung herrscht, das ist doch die des ordentlichen und sittsamen Menschen? Wie sollte sie nicht! Der Sittsame ist aber der Enthaltsame? Notwendig. Demnach ist die Seele des Enthaltsamen die gute Seele? Ich kann dazu nichts anderes als ja sagen, mein lieber Kallikles. Weißt du es besser, so sag es mir!

Kallikles. Nur weiter, Freund!

Sokrates. So sag ich weiter: wenn die sittsame Seele gut ist, so die Seele von entgegengesetzter Beschaffenheit schlecht, das ist aber doch die unverständige und zügellose Seele? Gewiß! Nun wird sich aber doch der sittsame Mensch gegen Gott und Menschen so verhalten, wie sichs geziemt, denn täte ers nicht, so wär er ja nicht sittsam? Natürlich, das kann nicht anders sein. Beträgt er sich aber gegen die Menschen, wie sichs geziemt, so beträgt er sich gerecht, und tut ers gegen die Götter, so beträgt er sich fromm? So ist es. Ebenso aber ist er doch notwendigerweise auch tapfer? Denn von einem sittsamen Menschen läßt sich weder erwarten, daß er flieht, noch daß er verfolgt, was sich zu fliehen oder zu verfolgen nicht ziemt, sondern daß er verfolgt und flieht, was er fliehen oder verfolgen soll, seien es Sachen oder Menschen, oder Freuden oder Schmerzen, und daß er standhaft dabei ausharrt, wobei er ausharren soll, so daß sich also ganz unvermeidlicherweise ergibt, Kallikles, der sittsame Mensch, sintemal er zugleich gerecht, tapfer und fromm ist,

muß ein vollkommen guter Mensch sein; mit dem guten Menschen kann es aber, treibe er, was er wolle, nicht anders als gut stehen und gehen, mit wem es aber gut steht, der kann nicht anders als zufrieden und glücklich sein, und umgekehrt der Schlechte, mit dem es übel steht, nicht anders als unglücklich, das wäre ja aber kein anderer als der, welcher das Gegenteil des Sittsamen ist, nämlich der Zuchtlose, den du uns anpriesest. Das sind die Grundsätze, die ich aufstelle und für die wahren erkläre. Sind sie wahr, so muß ja wohl wer glücklich sein will, nach der Sittsamkeit streben, die Zügellosigkeit aber müssen wir fliehen, Mann für Mann, so geschwind einen jeden seine Füße tragen, und müssen uns bemühen, wenn es möglich ist, daß wir keiner Züchtigung bedürfen. Wenn wir ihrer aber doch bedürfen, oder wenn einer von den Unserigen ihrer bedarf, sei es ein einzelner, sei es die ganze Stadt, so haben wir für Strafe und Züchtigung zu sorgen, wenn der Übeltäter glücklich werden soll. Das, dünkt mich, ist der Zielpunkt, den wir ins Auge fassen müssen in unseres Lebens Führung, und worauf wir alles Tun, unser eigenes wie das unserer Stadt, gerichtet halten müssen, damit wer da glücklich werden will, Gerechtigkeit und Sittsamkeit erwerbe, – so, sage ich, müssen wir handeln, und nicht unsere Begierden zügellos werden lassen und dann zu befriedigen trachten. Denn das heißt ein Leben voll endlosen Elends führen, wie es ein Räuber führt. Denn ein solcher Mensch kann weder einem anderen Menschen freund sein, noch der Gerechtigkeit freund: denn er vermag in keiner Gemeinschaft zu stehen, wer aber keine Gemeinschaft hat, der kann auch keine Freundschaft haben. Nun lehren uns aber die Weisen, Kallikles, daß es die Gemeinschaft sei, was Himmel und Erde und Götter und Menschen zusammenhält, und die Liebe[1], und die Sittsamkeit, und die Enthaltsamkeit, und die Gerechtigkeit, und

[1] Hier nicht die verlangende Liebe (Eros), sondern die freundschaftliche (Philia).

deshalb sprechen sie von Weltgesetzen und von Weltordnung[1], wenn sie den Bau dieses Ganzen betrachten, und nicht von Weltunordnung und Zügellosigkeit. Du aber verschließest ihrer Lehre dein Ohr, wie mir scheint, obwohl du doch selber ein weiser Mann bist, und merkst darum nicht, was die Gleichheit zu bedeuten hat, nicht allein in der Meßkunst, sondern überall, bei Göttern und bei Menschen. Du meinst dagegen, man müsse streben, mehr zu haben, denn du willst eben von der Geometrie nichts wissen. Wohlan denn, entweder müssen wir nun diese Lehre widerlegen, die uns sagt, daß es die Tugend und Gerechtigkeit ist, durch deren Besitz die Glücklichen glücklich, und das Laster, durch dessen Besitz die Unglücklichen unglücklich sind, – oder wenn die Lehre wahr ist, so müssen wir untersuchen, was daraus folgt. Es folgen aber alle die Dinge daraus, wovon du mich fragtest, ob ich sie im Ernste behauptete, nämlich daß einer sich selbst oder seinen Sohn oder Freund anzuklagen hätte, wenn er unrecht täte, und daß er dazu die Redekunst verwenden müßte. Und das, wovon du meintest, daß es mir Polos nur aus Scham eingeräumt hätte, daß nämlich das Unrechttun häßlicher ist als das Unrechtleiden, und dann auch um so viel schlimmer, um wieviel es häßlicher ist, das war also die Wahrheit. Und wer ein wahrer Redner sein will, der muß also ein gerechter Mann sein und sich auf die Gerechtigkeit verstehen, – wovon wieder Polos sagte, daß es mir Gorgias nur aus Scham zugegeben hätte.

Da sich nun dieses so verhält, was hat es da eigentlich mit deinem Vorwurfe für eine Bewandtnis – ist er wahr oder nicht? –, daß ich nicht imstande wäre, mir zu helfen, und ebensowenig irgendeinem von meinen Freunden oder Angehörigen, und weder sie noch mich aus den größten Gefahren zu retten vermöchte, sondern wie ein Geächteter jedem

[1] Kosmos.

preisgegeben wäre, der da Lust hätte, an mir sein Mütchen zu kühlen, seis, daß es ihm einfiele, mich um die Ohren zu schlagen – damit ich dein stolzes Wort wiederhole –, oder mir Hab und Gut zu nehmen, oder mich aus der Stadt zu treiben, oder gar, daß er mich töten wollte, kurz daß ich in einem Zustande von Wehrlosigkeit wäre, von dem du meintest, es wäre der schmählichste, den man sich denken könnte, – wohingegen ich meine Meinung schon gesagt habe, aber immerhin noch einmal sagen kann: ich glaube nicht, daß es das Schmählichste ist, was einem Menschen begegnen kann, geohrfeigt zu werden, oder einem Kopfabschneider oder Beutelschneider in die Hände zu fallen, sondern ich glaube, daß der mehr Schimpf auf sich lädt und auch schlimmer daran ist, der mich schlägt oder mir ein Glied meines Leibes oder den Geldbeutel abschneidet, oder bei mir einbricht, oder mich bestiehlt, oder mich fängt und in die Sklaverei verkauft, – kurz jedes Unrecht, das mir einer antut, ist, glaub ich, schmählicher für den, der es tut, und auch schlimmer, als für mich, der ichs erleide. Dies hat sich uns vorhin in unserem ersten Gespräche so herausgestellt, und ich meine, mag es auch anmaßlich klingen, es bleibt bestehen, als wär es mit Stahl und Eisen vernietet, – es müßte denn sein, daß es dir, oder einem noch Stolzeren als du bist, die Bande mit Gründen wieder zu lösen gelänge. Denn sonst, sollte man wenigstens meinen, wär es unmöglich, daß einer recht behielte, wenn er es anders sagte, als ich es jetzt sage. Ich für mein Teil nämlich erkläre immer und immer wieder, daß ich von mir selber nicht weiß, wie es hiermit steht, daß aber von allen Menschen, mit denen ich zusammengetroffen bin, ebenso wie auch jetzt wieder hier, noch keiner es hat anders sagen können, wenn er sich nicht lächerlich machen wollte. Ich für meine Person also bin der Ansicht, daß sich die Sache so verhält. Verhält sie sich aber so, und ist das Unrecht für den, der es tut, das größte aller Übel, ein noch größeres aber, wenn es möglich wäre, die Straflosigkeit,

wenn man unrecht tut, was ist es dann für eine Hilfe, von der man sagen kann, ein Mensch müsse sie sich leisten können, wenn er nicht Spott und Hohn verdienen wolle? Ists nicht die, welche den größten Schaden abwendet? Doch es ist ja sonnenklar, daß das die größte Schande ist, sich und seinen Freunden diese Hilfe nicht leisten zu können, wie die zweitgrößte die Hilflosigkeit gegen das zweitgrößte Übel, und die dritte gegen das dritte, und so fort, je größer das Übel ist, um so größer muß die Ehre sein, ihm abhelfen zu können. Ist es so, Kallikles, oder anders?

Kallikles. Nicht anders.

Sokrates. Von diesen beiden Dingen also, dem Unrechttun und dem Unrechtleiden, haben wir das Unrechttun für das größere Übel und das Unrechtleiden für das kleinere erklärt. Womit hat sich denn nun ein Mensch auszurüsten, um diese beiden Übel meiden zu können, das Unrechttun und das Unrechtleiden? Mit einem Können oder mit einem Wollen? Ich meine so: wann wird er sicher davor sein, daß ihm kein Unrecht geschieht? Wenn er keine Lust hat, sich unrecht tun zu lassen, oder wenn er die Macht hat, sich dagegen zu wehren?

Kallikles. Nun, das ist klar, wenn er die Macht hat.

Sokrates. Und was schützt ihn vor dem Unrechttun? Ist es genug, wenn er einfach nicht will, daß er es auch nicht tut? Oder hat er sich auch hierzu erst eine Fähigkeit und Kunst zu erwerben, die er erlernen und in der er sich üben muß, wenn er kein Unrecht tun will? Antworte mir doch einmal auf diese Grundfrage, Kallikles, ob du glaubst, daß wir vorhin in unserem Gespräch, ich meine ich und Polos, auch wirklich genötigt waren, es als unwidersprechlich und erwiesen anzunehmen, daß niemand absichtlich unrecht tut, sondern daß alle, welche unrecht tun, es wider Willen tun[1]!

[1] Dieser Satz, ein Fundamentalsatz der Ethik des Sokrates, ist in seinem Gespräche mit Polos eigentlich nicht erörtert worden. Polos hat ihm aber zugegeben, daß wer etwas tut, es darum tut, weil er glaubt, es sei gut für ihn,

Kallikles. Ja, Sokrates, es soll dir zugegeben sein, damit du deine Erörterung zu Ende führen kannst.

Sokrates. Demnach müssen wir uns also auch hierzu eine Wissenschaft und Kunst erwerben, daß wir kein Unrecht tun?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Was ist es nun für eine Kunst, wodurch wir es erreichen, daß uns kein Unrecht angetan wird, oder doch so wenig Unrecht wie möglich? Überleg einmal, ob du darauf ebenso antwortest wie ich! Ich sage, es ist die Kunst, sich entweder zum Befehlshaber oder auch zum Herrscher in seiner Stadt zu machen, oder sich mit der bestehenden Regierung auf Freundesfuß zu stellen.

Kallikles. Siehst du, Sokrates, wie bereitwillig ich dir Anerkennung zolle, wenn du das Richtige triffst? Diesmal hast du, glaub ich, den Nagel auf den Kopf getroffen!

Sokrates. Nun, dann sieh einmal, ob ich auch jetzt wieder das Rechte treffe! Mich dünkt nämlich, unsere alten Weisen haben recht, wenn sie sagen, ein jeder wäre immer dem am meisten freund, der ihm am meisten gliche. Glaubst du nicht auch?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Wo also ein Herrscher zu befehlen hat, der da ungebildet, roh und wild ist, wenn da ein Bürger im Staate viel besser als er wäre, so würde den der Herrscher doch wohl fürchten und sich niemals von ganzer Seele mit ihm befreunden können?

Kallikles. Zugegeben.

Sokrates. Ebensowenig aber auch mit einem, der viel erbärmlicher als er selber wäre? Denn den würde er verachten und nimmermehr im vollen Ernste sein Freund sein?

Kallikles. Auch das ist wahr.

---

und weil das Gute das Ziel seines Wollens ist, und ferner, daß unrecht tun für den Täter das größte Übel ist, — aus diesen beiden Zugeständnissen aber läßt sich der Satz ableiten.

Sokrates. So bleibt also für einen solchen Herrscher niemand anders übrig, um sich wahrhaft mit ihm zu befreunden, als der, welcher ihm gemütsverwandt ist, dieselben Dinge billigt wie er und dieselben mißbilligt, und dabei bereit ist, sich von ihm befehlen zu lassen und sich ihm unterzuordnen. Dieser Mann wird dann in seiner Stadt viel ausrichten können, an ihm wird sich keiner ungestraft vergreifen. Meinst du nicht?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Gesetzt also, es ginge einer von den jungen Leuten in jener Stadt mit sich zu Rate und fragte sich: Auf welche Art kann ich mir Macht erwerben und mich davor schützen, daß mir jemand was zuleide tut? – so ist es, scheint mir, wieder dieser Weg, den er einzuschlagen hat, daß er sich gleich von Jugend auf daran gewöhnt, an denselben Dingen Wohlgefallen und Mißfallen zu finden wie sein Herr, und daß er sich diesem, so gut er kann, anzuähneln sucht. Ist es nicht so?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und gelingt ihm das, so hat er das eine von den beiden erreicht: er ist sicher, kein Unrecht zu erleiden, und ist, nach euerer Art zu sprechen, ein mächtiger Mann?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Ist er aber auch sicher, daß er kein Unrecht tut? Oder fehlt nicht vielmehr daran sehr viel, wenn er anders seinem Herrscher gleicht, der ja ein ungerechter Mann war, und wenn er bei diesem großen Einfluß hat? Ich glaube, seine Kunst zielt gerade umgekehrt darauf hin, daß er imstande sei, recht viel unrecht tun zu dürfen, ohne dafür büßen zu müssen. Nicht wahr?

Kallikles. Das ist einleuchtend.

Sokrates. Somit ist ihm ja aber das größte Übel gewiß: Weil er seinem Herrn so schön nachtritt und so viel bei ihm vermag, so wird seine Seele ein armseliges und verkrüppeltes Ding sein und bleiben?

Kallikles. Ich weiß nicht, auf was für Kreuz- und Querwege du das Gespräch allemal führst, Sokrates! Weißt du denn nicht, daß dieser Nachtreter den, der das Nachtreten verschmäht, umbringen und ihm das Seine nehmen wird, sobald er nur Lust bekommt?

Sokrates. Ich weiß es, mein wackerer Kallikles. Ich müßte ja sonst taub sein! Hab ichs doch von dir und vorhin von Polos schon vielmal gehört, und hör es fast von allen Leuten in der Stadt. Höre denn aber auch du von mir, daß er ihn zwar umbringen kann, wenn er will, daß dann aber ein Elender einen Schönundguten umbringen wird.

Kallikles. Und ist es denn nicht ebendieses, was einen empören muß?

Sokrates. Einen verständigen Menschen nicht, wie unser Gespräch zeigt. Oder glaubst du, der Mensch müsse danach trachten, so lange wie möglich zu leben und die Künste treiben, die da aus Lebensgefahr retten, wie eben die Redekunst, womit der Mensch sein Leben vor Gericht verteidigt, die du mir zu studieren rätst?

Kallikles. Jawohl, und der Rat ist, beim Zeus, kein schlechter Rat!

Sokrates. Was dünkt dir denn aber, mein Bester? Hältst du etwa das Schwimmen für eine so hohe und preisenswerte Kunst?

Kallikles. Das fällt mir nicht ein, beim Zeus!

Sokrates. Sie rettet ja aber die Menschen doch auch vom Tode, wenn sie in eine Gefahr geraten, wo sie diese Kunst brauchen! Oder wenn sie dir zu gering scheint, so will ich dir eine höhere nennen, die Steuermannskunst, die einem nicht nur das Leben, sondern den ganzen Menschen mit Haut und Haar und Gut und Geld aus den höchsten Gefahren rettet, gerade wie die Redekunst. Und dabei ist sie ganz still und bescheiden, und brüstet sich nicht und setzt sich nicht in Positur, als ob sie Wunder was ausrichten könnte, sondern

nachdem sie das nämliche geleistet hat, was die Redekunst leistet, so fordert sie wohl, wenn sie einen von Ägina nach Athen gerettet hat, zwei Groschen Lohn von ihm, und aufs höchste, wenn sie einen aus Ägypten oder aus dem Schwarzen Meere hierher abgeliefert, und wie ich eben sagte, ihn selbst samt Weib und Kind und Hab und Gut wohlbehalten im Hafen ans Land gesetzt hat, so fordert sie ihm für solche große Wohltat zwei Drachmen ab[1], und der Mann, der die Kunst besitzt und das alles geleistet hat, steigt aus und geht ganz bescheidentlich am Strande spazieren und sieht sich sein Schiff an. Warum? Er hat vermutlich Verstand genug, um sich auszurechnen, daß sich gar nicht sagen läßt, welchen Passagieren er genützt hat, indem er sie vor dem Ertrinken bewahrte. Da überlegt er sich denn wohl: wenn einer von denen, die ich gerettet habe, mit großen und unheilbaren Leibesgebrechen behaftet war, für den ists ja doch nur ein Unglück, daß er nicht umgekommen ist, und ihm hab ich offenbar gar nichts genützt, und hat gar einer in seiner Seele, die doch ein kostbarer Ding als der Leib ist, hat einer darin viele unheilbare Krankheiten, wie sollte es für den einen Wert haben fortzuleben, und wie sollt ich ihm genützt haben, wenn ich ihn, seis aus dem Meere, seis aus Lebensgefahr vor Gericht, seis woher auch immer rettete? Für einen elenden Menschen ists eben keine Wohltat, wenn er am Leben bleibt, denn er kann nicht anders als elend leben. Das weiß der Steuermann, und darum ists nicht Brauch, daß er sich für was Großes hält, ob er uns gleich das Leben rettet. Und ebensowenig der Kriegsmaschinenmann, der doch manchmal mehr zu retten hat als – ich sage nicht der Steuermann, sondern als der Heerführer oder wer sonst immer, denn er rettet mitunter ganze Städte. Oder stellst du ihn auf gleiche Stufe mit dem Redner im Gerichtshof? Und doch, Kallikles, wenn er so sprechen wollte wie ihr und

---

[1] Anderthalbe Mark. Die Kunst tut es heute nicht mehr ganz so billig.

sein Geschäft herausstreichen, so würde er euch bald mit seinen Reden zugedeckt haben, und könnte euch kühnlich auffordern, Maschinenbauer zu werden, und euch beweisen, daß dagegen alles andere gar nichts sei, an Gründen würde es ihm nicht fehlen. Nichtsdestoweniger verachtest du ihn und seine Kunst, und wärst du imstande, ihn Maschinenbauer zu schimpfen[1], und würdest weder seinem Sohne deine Tochter geben, noch selber eine Tochter von ihm zum Weibe nehmen wollen. Aber nach dem, was du zum Lobe deiner Kunst sagst, auf welchen gerechten Grund hin kannst du da den Maschinenbauer und die anderen, von denen ich vorhin sprach, verachten? Ich weiß wohl, du wirst sagen, du wärst von besserem Schlag und stammtest von Besseren. Wenn aber das Bessere nicht das ist, was ich dafür ansehe, sondern wenn die innere Güte des Menschen darin besteht, daß er sich samt den Seinen zu retten und am Leben zu erhalten weiß, so, wie er nun einmal gerade ist, so machst du dich lächerlich mit deiner Geringschätzung des Maschinenbauers und des Arztes und aller der anderen Künste, die zum Zwecke der Lebensrettung erfunden sind. Drum überleg dir wohl, mein gepriesener Freund, ob nicht die Tüchtigkeit und das Gute am Ende doch in etwas anderem besteht als im Lebendigerhalten und Lebendigbleiben. Ich fürchte, diese ganze Sorge um ein langes Leben, die hat der echte Mann beiseitezusetzen und sich nicht ans Leben zu klammern, sondern es der Gottheit anheimzustellen, und er tut am besten, den Weibern zu glauben, daß kein Mensch seiner Bestimmung entgehen kann. Er selber aber hat sich unterdessen der anderen Sorge zu widmen, wie er es anfangen soll, die

---

[1] Auch dem Kriegsingenieur haftete also die Geringschätzung an, die das künstlerischste Volk der Weltgeschichte gegen alle Künstler hegte, deren Kunst Hantierung oder mit Hantierung verbunden war. Übrigens wurden auch in den Heeren der neueren Zeiten bis gegen Schluß des achtzehnten Jahrhunderts die Ingenieur- und Artillerieoffiziere nicht gleichen Ranges mit den eigentlichen Truppenführern gehalten.

beschiedene Lebenszeit so gut als möglich zu verleben, ob er sich wirklich der Regierung der Stadt ähnlich machen soll, in der er lebt, und ob es also jetzt deine Aufgabe ist, dich dem Volke der Athener tunlichst anzuähneln, um dich bei ihm beliebt zu machen und ein mächtiger Mann im Staate zu werden. Überlege dir wohl, mein verehrter Freund, ob ein solches Trachten dir und mir auch zuträglich sein wird, daß es uns nicht geht, wie die Leute sagen, daß es den thessalischen Hexen gehe, die den Mond vom Himmel herunterziehen[1], – ich meine, daß wir nicht diese Macht im Staate mit dem erkaufen, was uns das Liebste ist! Glaubst du aber etwa, irgendein Mensch könnte dir eine Kunst lehren, die Macht in unserer Stadt zu erwerben, ohne daß du der regierenden Gewalt darin im Guten oder Schlimmen zu gleichen brauchtest, so bist du nach meiner Meinung nicht wohlberaten, Kallikles. Denn mit dem bloßen Dichähnlichstellen ists nicht getan, sondern wenn du dich ordentlich in Gunst beim Demos der Athener setzen willst, so mußt du ihm eben im Grunde deiner Seele ähnlich werden, und ebenso, beim Zeus, auch um den Sohn des Pyrilampes zu gewinnen. Wer dich also jenem am ähnlichsten machen wird, der wird dich zum besten Redner und Staatsmann machen in dem Sinn, in dem du einer zu werden wünschest. Denn wenn die Athener die Redner sprechen hören, so gefallen ihnen die, aus deren Worten sie ihre eigene Denkart herauserkennen, und sie ärgern sich über die, deren Denkart ihnen fremd ist – wenn du nicht etwa anderer Ansicht bist, mein geliebter Freund. Werden wir hierauf antworten, Kallikles?

Kallikles. Ich weiß nicht, wie es kommt, gewissermaßen scheinst du mir ja recht zu haben, Sokrates, und doch geht es mir mit dir, wie es den meisten geht: ich bin nicht überzeugt.

---

[1] Sie riskierten zu erblinden, glaubte man.

Sokrates. Das kommt von der Liebe zum Demos, Kallikles, die dir im Herzen sitzt und mir das Widerpart hält. Aber wenn wir ebendiese Fragen noch öfter und besser erörtern, so wirst du vielleicht zur Überzeugung gelangen. Erinnere dich jetzt nur einmal an das, was wir gesagt haben, daß die Veranstaltungen, die es für den Leib wie für die Seele gibt, von zweierlei Art sind, eine, die beiden nur Vergnügen verschaffen will, und eine andere, die ihr Bestes ins Auge faßt und ihnen nichts zu Gefallen tut, sondern sie in Zucht nimmt! Wars nicht das, was wir damals ausgemacht haben?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Die eine nun, die aufs Vergnügen zielt, ist doch unedler Natur und läuft auf eitel Schmeichelei hinaus? Nicht?

Kallikles. Es sei so, wenn du willst!

Sokrates. Die andere dagegen sucht den Gegenstand ihrer Fürsorge, Seele oder Leib, so gut wie möglich zu machen?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Haben wir nun nicht auch die Sorge für unsere Vaterstadt und unsere Mitbürger so anzugreifen, daß wir die Bürger selbst so gut wie möglich zu machen suchen? Denn ohne dies ist ihnen ja doch keine andere Wohltat nütze, mag ihnen einer zu großem Reichtum verhelfen oder zur Herrschaft über andere oder sonst zu irgendeiner Art von Macht, wenn ihre Denkart keine edle und gute ist. Sollen wir es so annehmen?

Kallikles. Gewiß, wenn du es so wünschest.

Sokrates. Gesetzt nun, Kallikles, wir beide hätten uns auf Staatsgeschäfte eingelassen, und forderten nun einer den anderen auf, uns an die Leitung öffentlicher Bauten zu machen, sei es nun Festungsbau oder Hafenbau oder Tempelbau, genug an Bauunternehmungen der größten Art, würden wir uns da nicht selber prüfen und fragen müssen, zuerst, ob wir die Baukunst auch verstünden und von wem wir sie gelernt hätten? Würden wir so fragen müssen oder nicht?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und dann käme die zweite Frage, ob wir schon jemals ein Haus für einen einzelnen gebaut hätten, sei es für uns selbst oder für einen Freund, und ob dieses Haus schön geraten wäre oder häßlich? Und fänden wir dann bei solcher Prüfung, daß wir gute und berühmte Lehrer gehabt und viele schöne Häuser mit ihrer Hilfe gebaut hätten, und manche auch für uns allein nach unserer Entlassung aus der Lehre, – stünde es so mit uns, sag ich, so würden wir als vernünftige Leute handeln, wenn wir die Leitung der Staatsbauten übernähmen. Dagegen wenn wir keinen Lehrer aufzeigen könnten, der uns unterwiesen hätte, und von eigenen Bauten entweder keine oder nur schlechte, alsdann wär es ja doch wohl unvernünftig, uns an die öffentlichen Bauten zu machen und einander zu diesem Wagestück aufzumuntern. Wollen wir dazu ja sagen, Kallikles?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und ists nicht ebenso mit allem? Zum Beispiel wenn wir uns dem Gemeinwesen gewidmet hätten und dächten, wir könnten als Ärzte in den Staatsdienst treten und einander dazu aufmuntern, so würden wir uns doch wohl erst, ich dich und du mich, ein wenig näher ansehen. Laßt einmal sehen, bei den Göttern, würdest du sagen, wie stehts denn bei Sokrates selbst mit seiner Gesundheit? Und ist denn schon jemand anders durch ihn gesund geworden, seis ein Knecht oder ein Freier? Ebendieselben Fragen würde ich in Hinsicht auf dich stellen, und wenn wir dann gar nicht fänden, daß irgendein Mensch, Ausländer oder Inländer, Mann oder Weib, uns eine Verbesserung seiner Gesundheit zu verdanken hätte, ich bitte dich beim Zeus, Kallikles, wär es denn da nicht in Wahrheit zum Auslachen, wenn zwei Menschen den Unsinn so weit treiben wollten, daß sie, ehe sie sich noch auf eigene Hand versucht hätten und mit mancher Kur vielleicht nicht sonderlich glücklich gewesen wären, mit anderen aber einen schönen Erfolg erzielt

und sich jedenfalls in ihrer Kunst ordentlich geübt hätten, daß sie da, wie man sagt, das Töpferhandwerk gleich an der Vase lernen wollten, und sich an ein öffentliches Amt machten und einer den anderen zum gleichen Wagstück aufforderten? Glaubst du nicht, daß es Unsinn wäre, so zu handeln?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Jetzt aber, du Allerbester, da du selbst eben anfängst die Geschäfte der Stadt zu treiben und auch mich dazu aufforderst, und mir Vorwürfe machst, daß ich es nicht auch täte, wollen wir uns denn da nicht auch prüfen? Soll ich nicht fragen: Hat denn Kallikles schon einmal einen Bürger zu einem besseren Manne gemacht? Gibts einen Fremden oder Einheimischen, einen Knecht oder Freien, der erst ein schlechter Mensch war, ungerecht, zuchtlos und unsinnig, und jetzt durch das Kallikles Verdienst ein Schönundguter geworden ist? Sage mir, wenn dich einer so fragt, Kallikles, was wirst du antworten? Wen willst du nennen und sagen, du hättest ihn durch deinen Umgang gebessert? Willst dus nicht sagen, wenn du eine solche Tat aus der Zeit deines Privatstands aufweisen kannst?

Kallikles. Du wirst unangenehm, Sokrates!

Sokrates. O ich stelle die Frage nicht, um dir unangenehm zu werden, sondern weil ich wirklich wissen möchte, wie du dir denkst, daß einer bei uns den Beruf des Staatsmanns aufzufassen hat. Wirst du denn etwa dein Streben auf ein anderes Ziel richten, wenn du den Staat zu leiten übernimmst, als darauf, daß wir Bürger recht brave Leute werden? Oder sind wir darüber nicht schon vielmal eins geworden, daß es das ist, wonach der Staatsmann zu trachten hat? Haben wir uns darüber geeinigt oder nicht? Antworte! Nun so will ich für dich antworten: Wir haben uns darüber geeinigt. Wenn es nun also dieser Dienst ist, den ein tüchtiger Mann seiner Vaterstadt leisten muß, so komm jetzt noch einmal zurück auf die Männer, von denen du vor-

hin sprachst, auf Perikles, Kimon, Miltiades und Themistokles, und sag, ob du noch glaubst, daß sie tüchtige Bürger gewesen sind.

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Nun also, wenn sie tüchtig gewesen sind, ist es dann nicht klar, daß sie ihre Mitbürger besser gemacht haben müssen als sie erst waren? Haben sie sie besser gemacht?

Kallikles. Sie haben sie besser gemacht.

Sokrates. Demnach waren die Athener zu der Zeit, wo Perikles als Redner vor dem Volke aufzutreten anfing, schlechter als in seiner letzten Zeit?

Kallikles. Vielleicht.

Sokrates. Nicht vielleicht, mein Bester, sondern ganz gewiß, nach dem, was du mir zugegeben hast, wenn Perikles wirklich ein guter Staatsmann gewesen ist.

Kallikles. Nun, und was soll das?

Sokrates. Nichts. Sag mir nur auch noch, ob die Athener in dem Rufe stehen, durch das Verdienst des Perikles besser geworden oder gerade im Gegenteil von ihm verdorben worden zu sein? Ich habe mir sagen lassen, er hätte sie faul, feige, schwatzhaft und habsüchtig gemacht, indem er zuerst das Soldwesen bei ihnen eingeführt hätte.

Kallikles. Das haben dir die Leute mit den zerschlagenen Ohren gesagt, Sokrates[1]!

Sokrates. Eins aber hat mir niemand gesagt, sondern ich weiß es gewiß, so gut wie du es weißt, nämlich daß Perikles anfangs im höchsten Ansehn stand und von den Athenern damals, als sie noch schlechter waren, keiner schnöden Taten schuldig erkannt wurde, als er sie aber zu Schönen und Guten gemacht hatte, am Ende seines Lebens, von ihnen des Diebstahls schuldig erklärt wurde und beinahe zum Tode

[1] Die Athener, die ihrer Abneigung gegen die Volksherrschaft und ihrer Vorliebe für lakedämonische Sitte dadurch Ausdruck gaben, daß sie viel in den Turnhallen lagen und sich im Faustkampf die Ohren zerschlugen.

verurteilt worden wäre, offenbar doch weil sie ihn für einen schlechten Menschen hielten[1].

Kallikles. Und was weiter? War er darum schlecht?

Sokrates. Nun, wenn es sich um Pferde oder Rinder handelte, so würde man allerdings glauben, der Hüter taugte nichts, wenn seine Tiere, als er sie übernahm, sanft und zahm gewesen, unter seinen Händen aber wild geworden wären, so daß sie mit den Hufen ausschlügen oder um sich bissen oder mit den Hörnern stießen, was sie alles erst nicht getan hätten. Oder meinst du nicht, daß der ein schlechter Hüter der Herde ist, bestehe sie aus was für lebendigen Geschöpfen sie wolle, der sie durch seine Pflege wilder und unlenksamer macht als er sie übernommen hat? Meinst du oder nicht?

Kallikles. Gewiß, ich will dir den Gefallen tun.

Sokrates. Nun dann tu mir auch gleich noch einen Gefallen und sag: Ist der Mensch ein lebendiges Geschöpf oder nicht?

Kallikles. Freilich wohl.

---

[1] „Seine Rede (die zum Verharren im Widerstande gegen die Lakedämonier mahnte) war so weit wirksam, daß sie in ihren Beschlüssen seinem Rate nun wieder folgten und keine Gesandtschaft mehr nach Lakedämon schickten, an den einzelnen Bürgern aber nagte der Verdruß über die Verluste, die ihnen der Krieg gebracht hatte, weiter, und ließ nicht eher nach, als bis sie ihrem Grolle durch seine Verurteilung zu einer Geldbuße Luft gemacht hatten. Bald nachher wählten sie ihn wieder zum Heerführer und übertrugen ihm aufs neue die ganze Leitung der Stadt, da sie ihm in dem, was dieser not tat, das höchste Vertrauen schenkten." So ungefähr äußert sich Thukydides (II, 65). Daß die Verurteilung des Perikles auf eine Anklage wegen Unterschleifs erfolgt sei, können wir dem platonischen Sokrates gern glauben, Grund hatte diese Anklage schwerlich. Thukydides hat sich dadurch nicht abhalten lassen, dem Perikles das Zeugnis zu geben: „Mächtig durch persönliches Ansehn und Einsicht und über jeden Verdacht der Unredlichkeit in Geldsachen völlig erhaben, hielt er die Masse freien Mutes fest im Zügel, und ließ sich nicht von ihr leiten, sondern leitete sie. Denn er besaß eine Macht, die auf Verdienst gegründet war, und brauchte nicht, durch unziemliche Mittel um Macht erst werbend, dem Volke zu Gefallen zu reden, sondern durfte ihm auch zu widersprechen und es tüchtig auszuschelten wagen. Kurz es bestand wohl der Form nach Volksherrschaft, aber der Sache nach die Regierung eines Mannes".

Sokrates. Und hat Perikles Menschen in seiner Pflege gehabt?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Wie also? Hätten sie nicht gerechter durch seine Pflege werden müssen als sie erst waren, nach dem, was wir eben festgestellt haben, wenn er ein tüchtiger Staatsmann gewesen wäre?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und sind nicht wilde Menschen ungerechte Menschen, wie Homer sagt[1]? Sind sie es?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Nun hat er sie aber wilder gemacht als er sie übernommen hatte, und noch dazu wilder gegen ihn selbst, was er am wenigsten gewollt haben kann.

Kallikles. Wünschest du, daß ich ja darauf sage?

Sokrates. Wenn du glaubst, daß ich recht habe.

Kallikles. Gut, du sollst recht haben.

Sokrates. So ist also Perikles hiernach kein guter Staatsmann gewesen?

Kallikles. Nach deiner Meinung nicht.

Sokrates. Beim Zeus, auch nach deiner nicht, nach dem, was du mir eingeräumt hast! Und nun von Kimon, sag mir: haben ihn nicht die, für die er die Fürsorge auf sich genommen hatte, durch das Scherbengericht aus der Stadt gewiesen, damit sie zehn Jahre lang seine Stimme nicht zu hören brauchten? Und Themistokles, haben sie es mit dem nicht ebenso gemacht, und ihn nachher auch noch zur Verbannung verurteilt? Und gar den Miltiades, den Mann von Marathon, haben sie vom Felsen hinabzustürzen beschlossen, und sie hätten ihn hinabgestürzt, wenn der Prytan es nicht verhindert hätte[2]. So würde es diesen Männern doch nicht ergangen sein, wenn sie tüchtige Staatsmänner

[1] Die sind Wilde gewiß, und Frevler, und keine Gerechte! Od. 6, 120. —
[2] Herodot berichtet nur, daß Miltiades „wegen Täuschung des Volkes" (durch seinen eigenmächtigen und erfolglosen Seezug gegen Paros) auf den Tod an=

gewesen wären, wie du behauptest. Wenigstens guten Wagenlenkern geht es nicht so, daß sie zuerst zwar auf ihren Wagen feststehen, später aber, wenn sie ihre Pferde geschult und sich in ihrer Kunst noch besser geübt haben, abgeworfen werden. Das kann nicht vorkommen, weder in der Kunst der Wagenlenkung noch in irgendeiner anderen Kunst. Oder meinst du, es könnte?

Kallikles. Nein.

Sokrates. Demnach scheint es also, es war ganz richtig, was ich vorhin sagte, daß wir beide keinen wüßten in unserer Stadt, der ein guter Staatsmann gewesen wäre, – worauf du sagtest, unter den jetzigen wäre freilich keiner, aber unter den früheren, und dann diese Männer nanntest. Inzwischen aber hat sich gezeigt, daß diese mit den jetzigen auf éiner Stufe stehen, und das Ende vom Lied ist: wenn diese Männer Redner gewesen sind, so haben sie nicht die echte Redekunst besessen, sonst würden sie kein so klägliches Ende genommen haben, – und die Kunst des Schmeichelns freilich auch nicht!

Kallikles. Aber es fehlt doch viel daran, Sokrates, daß einer der Heutigen solche Taten zustande brächte, wie sie von diesen ein jeder vollbracht hat, du magst nehmen, welchen du willst!

Sokrates. Mein Vortrefflichster, als Diener der Stadt tadle ich ja diese Männer auch nicht, im Gegenteil, mich dünkt, sie haben im Dienen mehr als die Heutigen geleistet, und haben es besser verstanden, der Stadt das zu verschaffen, wonach sie begehrte. Aber was die Kunst betrifft, den Be-

---

geklagt, vom Gerichtshof aber zu einer schweren Geldbuße verurteilt wurde. Die hier dem Sokrates in den Mund gelegte Erzählung entbehrt aller Wahrscheinlichkeit. Denn die Vollziehung eines Urteilsspruches oder Volksbeschlusses zu hindern hatte der Prytan weder das Recht noch die Macht. Eher wäre es möglich, daß Miltiades nach der Rückkehr von Paros in Gefahr kam, einem wilden und gesetzlosen Ausbruch der Volkswut zum Opfer zu fallen, aber durch Einschreiten der Behörde gerettet wurde.

gierden des Volkes eine andere Richtung zu geben, und es durch Gewalt oder Überredung auf die Dinge zu lenken, von denen zu erwarten wäre, daß sie veredelnd auf die Bürger wirkten, da ist zwischen jenen Staatsmännern und diesen so gut wie kein Unterschied. Und doch ist dies das einzige, was sich der wackere Bürger zur Aufgabe machen wird. Dagegen Flotten, Mauern und Häfen und noch viele Dinge solcher Art herzustellen, verstanden jene freilich besser als diese, das geb ich dir gern zu. Aber wir machen uns wirklich lächerlich mit dieser Art, unseren Streit zu führen. Wir drehen uns ja die ganze Zeit im Kreise herum und keiner versteht den anderen! Ich bilde mir ein, du hast mir schon zehnmal zugegeben und eingesehen, daß alle diese Bestrebungen, die den Menschen zu ihrem Gegenstand machen, mögen sie nun den Leib zum Ziel nehmen oder die Seele, von zwiefacher Art sind: auf der einen Seite solche, die Leib oder Seele bedienen, und für den Leib also herbeischaffen, was sie nur können, Speise, wenn ihn hungert, Getränk, wenn ihn dürstet, Kleider, Decken, Schuhe, wenn ihn friert, kurz alles, was er begehren kann, – ich brauche mit Fleiß immer wieder dieselben Bilder, damit du mich besser verstehen kannst. Wer sich nun darin auskennt, diese Dinge zu beschaffen, als Gastwirt, oder Krämer oder Meister in einem der Handwerke, die sie erzeugen, als Bäcker, Koch, Weber, Schuster, Gerber, von dem ists nicht zu verwundern, wenn er sich und anderen ein trefflicher Pfleger des Leibes zu sein dünkt, nämlich allen, die nicht wissen, daß es neben diesen Künsten auch noch eine Turnkunst und eine Heilkunst gibt, die den Namen einer Pflegerin des Leibes in Wahrheit verdient, und der es daher auch zukommt, über alle die genannten Künste zu herrschen und über ihre Leistungen zu verfügen, weil sie weiß, welche Speisen und Getränke dem Leibe taugen und welche ihm nicht taugen, was jene alle nicht wissen, weshalb sie denn auch alle nur die Mägde sind, die in der Leibespflege die unedlen und niederen Dienste verrichten,

die Turnkunst aber und die Heilkunst von Rechts wegen ihre Gebieterinnen. Und daß es nun geradeso auch mit den Künsten wäre, die auf die Pflege der Seele gehen, das gabst du mir doch vorhin zu, und schienst es einzusehen und zu verstehen, was ich damit meinte. Und nun kommst du gleich nachher und sagst, es hätte unter unseren Staatsmännern edle und wackere Bürger gegeben, und wenn ich dann frage welche? – so nennst du mir Leute, die mir geradeso vorkommen, wenn ich an den Staatszweck denke, wie wenn vom Turnwesen die Rede wäre und ich fragte, was es in der Kunst der Leibespflege für tüchtige Meister gegeben hätte und noch gäbe, und du antwortetest darauf im vollen Ernst, das Höchste leisteten in der Leibespflege der Kuchenbäcker Thearion, Mithäkos in seinem sizilianischen Kochbuch und der Schenkwirt Sarambos, der eine mit seinen gepriesenen Kuchen, der andere mit seinen Delikatessenrezepten und der dritte mit seinen Weinen. Dann würdest du mirs vielleicht übelnehmen, wenn ich dir sagte: Freund, du hast wohl noch nie etwas von der Turnkunst gehört? Du nennst mir da Menschen, die die anderen bedienen und ihren Lüsten Befriedigung schaffen, ohne von dem, worauf es ankommt, etwas Ordentliches zu wissen, die, wenn sichs trifft, ihren Kunden den Leib füllen und fett machen und sich dafür von ihnen loben lassen, ihnen aber nicht nur kein besseres Muskelfleisch schaffen, sondern auch das, was sie schon hatten, verderben, wofür diese dann freilich, wenn sie vielleicht nach langer Zeit krank und schwach davon geworden sind, aus Unkunde nicht jene, die sie so überfüttert haben, verantwortlich machen, sondern anderen die Schuld aufbürden werden, die dann gerade bei ihnen sind und ihnen mit Rat zur Seite stehen, und an denen sie womöglich ihren Verdruß auslassen, während sie jene ersten lobpreisen, die an ihrem Elend wirklich schuld sind. Ebenso machst du es jetzt, Kallikles. Du rühmst die Menschen, welche die Athener schwelgerisch bewirtet haben mit allem, was ihr Herz begehrte, und von

denen es nun heißt, sie hätten unsere Stadt groß gemacht. Daß die Stadt dank der Staatskunst jener Männer nur krankhaft aufgedunsen und voll innerer Schäden ist, das merkt kein Mensch. Sie haben die Stadt mit Kriegshäfen und Mauern und Tributen und anderen Dummheiten der Art vollgestopft ohne Zucht und Gerechtigkeit. Wenn nun die Krankheit zum Ausbruch kommt, zu der sie den Keim gepflanzt haben, so werden die Athener die Schuld auf die schieben, die alsdann ihre Ratgeber sind, die Urheber des Übels aber, den Themistokles, Kimon und Perikles, werden sie lobpreisen, und dafür vielleicht dich beim Kragen nehmen, wenn du nicht auf deiner Hut bist, und meinen Freund Alkibiades, wenn sie zu dem Eroberten auch noch ihr Eigenes verlieren, – die ihr doch gar nicht die Schuldigen seid, wenn auch vielleicht Mitschuldige. Wenn die Stadt einen ihrer Staatsmänner als Übeltäter behandelt, so hör ich ihn sich voll Unwillen und Entrüstung bitterlich beklagen, als ob ihm schreckliches Unrecht widerführe. „Erst", so heißts dann bei ihnen, „haben wir uns um die Stadt die größten Verdienste erworben und nun werden wir wider Recht von ihr verbannt oder umgebracht." Das ist aber die reine Lüge. Keinem einzigen Lenker eines Gemeinwesens kann es begegnen, daß die Stadt, die er selber leitet, wider Recht ein Verdammungsurteil über ihn fällt. Es ist mit allen diesen, die sich für Staatsmänner ausgeben, dieselbe Sache wie mit denen, die sich Sophisten nennen. Denn so gescheite Leute die Sophisten sonst sind, so abgeschmackt benehmen sie sich doch in diesem einen Punkte. Während sie nämlich Lehrer der Tugend zu sein behaupten, so beschuldigen sie doch oft ihre Schüler, daß sie ungerecht gegen sie seien, indem sie ihnen ihr Honorar vorenthielten und sonst sich undankbar für die Wohltaten zeigten, die sie von ihnen empfangen hätten. Das ist doch die unsinnigste Rede, die man sich denken kann! Menschen, die gut und gerecht geworden sind, denen ihr Lehrer ihr Herz von Ungerechtigkeit gereinigt und

Gerechtigkeit hineingepflanzt hat, die sollen unrecht tun, sollen etwas betätigen, was gar nicht mehr in ihnen ist! Kommt dir das nicht abgeschmackt vor, mein Freund? Du hast mich gezwungen, wirklich wie ein Volksredner zu sprechen, weil du nicht antworten willst.

Kallikles. Kannst du denn nicht sprechen, ohne daß dir einer antwortet?

Sokrates. Ich muß doch wohl! Jetzt wenigstens halte ich ja lange, lange Reden, weil du mir nicht antworten willst. Aber sag mir doch, Bester, ich bitte dich bei dem Gotte der Freundschaft, dünkt es dir nicht ungereimt, wenn einer sagt, er hätte einen zu einem guten Menschen gemacht, und sich in demselben Atem beschwert, daß dieser, der durch sein Verdienst ein guter Mensch sei, sich gegen ihn als schlechten Menschen erweise?

Kallikles. Freilich wohl.

Sokrates. Und hörst du nicht doch manche Männer so sprechen, die die Menschen zur Tugend zu erziehen behaupten?

Kallikles. Freilich. Aber was kümmern uns solche Leute, an denen so wenig gelegen ist!

Sokrates. Was willst du denn aber von denen sagen, die da behaupten, sie stünden ihrer Stadt vor und sorgten dafür, daß sie so gut wie möglich würde, und sie dann doch wieder verklagen, wenns ihnen paßt, als ob kein gutes Haar an ihr wäre? Glaubst du denn, zwischen diesen Staatsmännern und jenen Sophisten wäre ein Unterschied? Sophist und Redner ist dasselbe, mein gepriesener Freund, oder doch etwas ganz Ähnliches, wie ich schon zu Polos sagte. Das verkennst du und meinst, das eine, die Redekunst, wäre was Herrliches, während du das andere verachtest. In Wirklichkeit steht vielmehr die Sophistik höher als die Redekunst, um ebensoviel wie die Kunst des Gesetzgebers höher als die des Richters steht und die Turnkunst höher als die Heilkunst[1]. Redner und Sophisten aber, hätt ich gedacht, wären die

[1] Wir würden etwa — griechisch — sagen: die Hygiene höher als die Therapie.

einzigen, die sich über die nicht beschweren dürfen, an denen sie ihre Kunst üben, wenn sie nicht eben durch solche Beschwerde sich selber anklagen wollen, die nicht gefördert zu haben, die sie zu fördern behaupten. Hab ich nicht recht?

Kallikles. Gewiß.

Sokrates. Und sprächen sie Wahrheit, so wären sie doch wohl auch allein in der Lage, sollte man denken, ihre Wohltaten ohne bedungenen Lohn hinzugeben. Denn wem eine andere Wohltat erwiesen ist, z. B. wer durch den Unterricht eines Turnlehrers ein rascher Läufer geworden ist, der könnte ja möglicherweise seinen Wohltäter um den Dank prellen, wenn der sich nicht vorsähe und sich nicht erstens einen Lohn ausbedänge, und sich zweitens den Lohn möglichst Zug um Zug wie er die Wohltat mitteilte, bar auszahlen ließe. Denn was die Menschen dazu bringt, unrecht zu tun, ist doch nicht Mangel an Schnellfüßigkeit, dünkt mich, sondern Mangel an Gerechtigkeit? Nicht wahr?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Wer ihnen also die mangelnde Gerechtigkeit beibringt, der braucht nicht zu fürchten, daß sie ihm jemals unrecht tun, sondern er allein kann ungefährdet seine Wohltat ohne weiteres hingeben, – wenn einer wirklich die Kunst verstehen sollte, andere zu guten Menschen zu machen. Ists nicht so?

Kallikles. Ja.

Sokrates. Das ist also allem Anscheine nach der Grund, warum es in anderen Dingen, z. B. bei einem Bau oder sonst einer Sache des Handwerks, gar nichts Schimpfliches ist, einen guten Rat für Geld zu geben?

Kallikles. So scheint es.

Sokrates. Hingegen über diese Angelegenheit, ich meine, wie man es anfangen muß, um so gut als möglich zu werden und sein Haus oder seine Stadt auf das beste zu verwalten, hierüber gilts für eine Schande, seinen Rat zu verweigern, wenn man nicht bar dafür bezahlt wird? Nicht?

Kallikles. Jawohl.

Sokrates. Und zwar offenbar deshalb, weil dies die einzige Wohltat ist, die dem Empfänger notwendig das Verlangen, sie zu erwidern, einflößt, daher es Beweis genug dafür ist, ob einer dem anderen diese Wohltat wirklich erwiesen hat, wenn der andere ihm wieder Wohltat erweist, denn tut ers nicht, so ist ihm auch keine erwiesen worden. Verhält sich dies so?

Kallikles. Allerdings.

Sokrates. Nun so erkläre dich, zu welcher von den beiden Arten mich unserer Stadt anzunehmen du mich aufforderst! Soll ich gegen die Fehler der Athener ankämpfen, um sie zu wackeren Menschen zu machen, als ein Arzt, oder soll ich mich in ihren Dienst stellen und um ihre Gunst werben? Sag mir die Wahrheit, Kallikles, denn das kann ich von dir verlangen, daß du dabei bleibst, zu sprechen wie du denkst, da du dich ja gleich anfangs freimütig gezeigt hast. Sag mir also auch jetzt ehrlich die Wahrheit!

Kallikles. Nun denn, so sag ich, daß du ihr Diener werden sollst.

Sokrates. So forderst du mich also auf, mein allervortrefflichster Freund, den Beruf eines Schmarotzers zu ergreifen?

Kallikles. Nenn es immerhin den Beruf eines mysischen Knechts, es bleibt doch dabei. Denn folgst du meinem Rate nicht, so –

Sokrates. Sag nur nicht wieder, was du schon oft gesagt hast, daß mich dann jeder, dems einfällt, wird umbringen können, damit ich nicht wieder sage, daß dann ein schlechter Mensch einen guten Mann umbringt. Sag auch nicht, sie würden mir Hab und Gut wegnehmen, damit ich nicht noch einmal zu sagen brauche, daß ihnen der Raub nichts nützen wird, weil sies, wie sies ungerechterweise geraubt haben, auch ungerechterweise gebrauchen werden, und wenn ungerechter-, dann auch schmählicherweise, und wenn schmählicher-, dann auch elenderweise.

Kallikles. Es kommt mir wahrlich so vor, Sokrates, als verließest du dich darauf, daß dir im Ernste nichts von diesen Dingen widerfahren könnte, als ob du aus der Welt wohntest und dich nicht jeden Tag vielleicht ein ganz schlechter und verächtlicher Geselle vor Gericht bringen könnte.

Sokrates. Da bin ich freilich in Wahrheit ein unvernünftiger Mensch, Kallikles, wenn ich meine, daß in unserer Stadt nicht jedermann auf jede mögliche Behandlung gefaßt sein muß. So viel aber weiß ich gewiß, wenn mich einer vor Gericht bringt und auf Tod oder Geldstrafe gegen mich anträgt, so muß es ein schlechter Mensch sein, denn ein guter wird einen Mann, der kein Unrecht tut, nicht vor Gericht bringen. Und ich würde es gar nicht wunderbar finden, wenn sie mich dann zum Tode verurteilten. Soll ich dir sagen warum?

Kallikles. Gewiß!

Sokrates. Ich glaube, ich bin einer von den wenigen jetzigen Athenern, um nicht zu sagen der einzige von allen, der sich in der wahren Staatskunst versucht und wirklich Politik treibt. Da ich es also bei allen Reden, die ich führe, nicht darauf absehe, mich angenehm zu machen, sondern das Gute zu fördern, und keine Lust habe, mich mit den eitlen Künsten abzugeben, zu denen du mich aufforderst, so werd ich nicht wissen, was ich vor Gericht sagen soll, und damit komm ich auf das Wort zurück, das ich vorhin zu Polos sagte, ich werde vor meinen Richtern stehen wie ein Arzt, den ein Koch vor einem Gerichtshof von Kindern verklagt. Denk nur einmal, was ein solcher Angeklagter in solcher Lage würde vorbringen können, wenn der Ankläger sagte: Ihr Kinder, dieser Mann hier hat euch selber schon viel Böses angetan und versündigt sich auch an eueren kleinen Geschwistern, mit Schneiden und Brennen, und mergelt sie ab und setzt ihnen zu, bis sie sich nicht mehr zu helfen wissen, bald peinigt er sie mit Hunger und Durst, bald zwingt er sie, sich mit den bittersten Tränken zu würgen, während ich

euch mit so vielen süßen und leckeren Speisen so herrlich bewirtet habe! Was glaubst du wohl, daß ein Arzt in solcher Bedrängnis auf diese Anklage würde sagen können? Oder wenn er die Wahrheit sagen und sprechen wollte: Ja, ihr Kinder, dieses alles hab ich um eurer Gesundheit willen getan, – mit was für einem Hohngeschrei, glaubst du wohl, daß ein solcher Gerichtshof ihn da unterbrechen würde? Meinst du nicht, mit einem großen?

Kallikles. Vielleicht. Man sollte es denken.

Sokrates. Meinst du nicht, daß er in der größten Verlegenheit sein würde, was er antworten sollte?

Kallikles. Sicherlich!

Sokrates. Nun so würde es mir gewiß auch gehen, wenn ich vor Gericht käme. Genüsse werd ich nicht anführen können, die ich meinen Richtern verschafft hätte, in denen sie Wohltat und Förderung sehen, während ich weder die Spender noch die Empfänger glücklich zu preisen vermag. Und wirft man mir vor, ich versündigte mich an den jungen Leuten, indem ich sie mit Fragen quälte, daß sie sich nicht zu helfen wüßten, oder ich griffe die Alten mit den bittersten Reden an, bald einzeln, bald alle zusammen, was werd ich antworten können? Die Wahrheit kann ich doch nicht sagen und sprechen: Ja, ihr Richter, dies tu ich alles mit vollem Rechte und diene damit nur euerem eigenen Besten! Und was ich sonst sagen könnte, seh ich auch nicht ein. So werd ich es wohl darauf ankommen und mein Schicksal über mich ergehen lassen müssen.

Kallikles. Und da glaubst du, mit einem solchen Manne wäre es wohlbestellt, der sich so wenig unter seinen Mitbürgern zu helfen weiß?

Sokrates. Jawohl, Kallikles, vorausgesetzt, daß er das eine hat und kann, wovon du mir schon vielmal zugegeben hast, daß es die Hauptsache ist, ich meine, wenn er sich selber geholfen hat, daß er sich gegen Götter und Menschen keine ungerechten Worte und Taten vorzuwerfen braucht. Das

ist die wirksamste Hilfe, die sich einer leisten kann, davon haben wir uns nun schon oft überzeugt. Wenn mir nun jemand nachwiese, daß ich diese Hilfe mir und anderen nicht leisten könnte, dann würd ich mich schämen, möchte er mich dessen vor vielen überführen oder vor wenigen oder unter vier Augen; und wenn ich um solches Unvermögens willen sterben müßte, dann würd ich mich unglücklich fühlen. Wenn ich aber aus dem Leben zu scheiden hätte, weil mirs an der Kunst der Schmeichelrede fehlt, so bin ich gewiß, du würdest mich den Tod leicht ertragen sehen. Denn vor dem Sterben selbst fürchtet sich niemand, der nicht ein vollkommener Tropf und eine reine Memme ist, aber vor dem Unrechttun fürchtet sich ein vernünftiger Mensch. Denn wenn die Seele von Sünden strotzend in die Unterwelt kommt, das ist das größte Unglück, das einem begegnen kann. Willst du, so werd ich dir dies erklären und beweisen.

Kallikles. Gut! Führ auch das noch zu Ende, wie das andere!

Sokrates. Nun denn, um nach altem Brauch zu beginnen, so laß dir einmal eine sehr schöne Geschichte erzählen, die du vermutlich für ein Märchen halten wirst, ich aber sage dir, es ist eine wahre Geschichte, was ich dir erzählen werde. Nämlich, wie schon Homer berichtet, als die drei Brüder Zeus, Poseidon und Pluto das Reich von ihrem Vater Kronos überkommen hatten, so teilten sie sich hinein. Nun galt für die Menschen schon zu des Kronos Zeiten dieses Gesetz, das bis auf den heutigen Tag noch gilt: nämlich wer gerecht und fromm gelebt hatte, der sollte nach seinem Tode auf die Inseln der Seligen kommen und dort in lauter Glückseligkeit und frei von allem Übel wohnen, wer aber ungerecht und gottlos war, der kam an den Ort der Haft und der rächenden Vergeltung, den die Leute den Tartaros nennen. Als Richter darüber saßen aber, als Kronos noch herrschte und auch noch in der ersten Zeit des Zeus, lebendige Menschen über lebendige Menschen, allemal an dem Tage, wo

die, welche gerichtet wurden, sterben sollten. Natürlich war es da mit der Gerechtigkeit der Richtersprüche schlecht bestellt. Da kamen Pluto und die Vorsteher der seligen Inseln zum Zeus und beschwerten sich beiderseits, es kämen Menschen zu ihnen, die es nicht verdient hätten. Da sprach Zeus: Gut, ich werde der Sache abhelfen. Jetzt ist es freilich schlecht bestellt mit der Rechtspflege. Denn die da gerichtet werden, stehen in Kleidern vor Gericht, denn sie stehen lebendig davor. Da erscheinen denn viele, sprach er, die elende Seelen haben, mit schönen Leibern und hoher Geburt und großem Reichtum aufgeputzt, und wenn Gericht gehalten wird, so kommen viele Zeugen, um Zeugnis abzulegen, daß sie gerecht gelebt hätten. Durch alles dies nun lassen sich die Richter blenden, die ohnehin selber in Kleidern zu Gericht sitzen, da ihre Seele mit Augen und Ohren und mit dem ganzen Leibe verhangen ist. Alle diese Gewande also, ihre eigenen so gut wie die der Seelen, über die sie richten sollen, sind ihnen im Wege[1]. Das erste nun, fuhr er fort, was wir abschaffen müssen, ist dies, daß sie ihren Tod voraus wissen. Denn jetzt wissen sie ihn voraus. Indessen dies abzustellen hat Prometheus schon Auftrag[2]. Zum zweiten müssen sie vor Gericht ohne alle diese Hüllen erscheinen: sie müssen

---

[1] Als Hemmnisse des Erkennens, nicht bloß als unvollkommene Werkzeuge dazu, werden die Sinnesorgane auch im Phädon aufgefaßt. — [2] Im Gefesselten Prometheus des Äschylos rühmt sich der von Zeus gezüchtigte Titane, daß er die Menschen, die Zeus vertilgen wollte, erhalten, ihnen nicht nur das Feuer gebracht, sondern auch den Geist geweckt, und alle Künste, die sie jetzt üben, gelehrt, endlich daß er ihnen die lähmende Voraussicht ihres Todes genommen habe. Diesen letzten Gedanken hat Plato aufgegriffen und anders gewendet. Daß die Götter streitend zu denken für ein gebildetes religiöses Gefühl anstößig und verwirrend sei, hat schon Äschylos empfunden, und den Mißklang aufzulösen, erst, als ein Vergangenes, den Streit der Götter, und dann, in einem Gelösten Prometheus, den für alle Zukunft ihr Zusammenwirken verbürgenden Friedensschluß dargestellt. Plato verfährt auch hier radikal: er beseitigt einfach den Streit und läßt den widerspenstigen Titanen als Organ des höchsten Gottes handeln.

*

nämlich tot vor Gericht stehen, und der Richter muß ebenfalls unbekleidet sein, das heißt tot, so daß er mit der bloßen Seele die bloße Seele beschaut, und zwar allemal gleich nach dem Tode dessen, den er richten soll, und der ihm so von seiner ganzen Sippe verlassen gegenübertreten wird, nachdem er allen jenen Aufputz dahinten auf Erden gelassen hat, damit das Gericht gerecht sein kann. Ich habe das alles früher als ihr erkannt und drei Söhne von mir zu Richtern bestellt, zwei aus Asien, den Minos und Rhadamanthys, und einen aus Europa, den Äakos. Diese werden, wenn sie gestorben sind, Gericht halten auf dem Anger an dem Dreiweg, wo es auf der einen Seite nach den Inseln der Seligen geht und auf der anderen in den Tartaros. Und zwar soll die Seelen aus Asien Rhadamanthys richten und die aus Europa Äakos. Den Minos aber werd ich dadurch auszeichnen, daß ich ihm den obersten Richterspruch übertrage, wenn die beiden anderen im Zweifel sind, wie sie entscheiden sollen[1], damit es bei der Entscheidung, auf welchen Weg die Toten zu weisen sind, so gerecht wie möglich hergeht.

Das ist die Geschichte, die ich mir habe erzählen lassen, Kallikles, und ich bin überzeugt, daß sie wahr ist. Und nun mach ich daraus folgende Schlüsse. Der Tod, so dünkt mich, läuft auf nichts anderes hinaus als auf eine Scheidung zweier zuvor verbundener Dinge, der Seele und des

---

[1] Also nur auf deren Anrufung, wie im 18. Jahrhundert die Rechtsfakultäten der Hochschulen als Spruchkollegien die Prozesse entschieden, deren Akten ihnen von den Gerichten zugesandt wurden. Jene drei Heroen läßt die gemeine Sage nicht am Eingang zum Hades, sondern im Hades selbst Gericht halten, so auch Plato selbst in der Verteidigungsrede, wo er ihnen noch den Triptolemos zugesellt. Asiaten heißen die auf Kreta geborenen Brüder, weil ihre Mutter ungeachtet ihres Namens Europa als Tochter des Phöniziers Agenor Asiatin ist. Ägina, die Tochter des böotischen Flusses Asopos und Mutter des Äakos, entführte Zeus in Adlersgestalt gen Himmel. Ihr Sohn war der frömmste aller Menschen, eine verbreitete Sage gab ihm nach dem Tode das Pförtneramt im Hades. Der dritte Erdteil, Libyen, wird auch sonst zuweilen ignoriert oder wohl als Anhängsel Asiens angesehen.

Leibes. Wenn sich diese nun voneinander gelöst haben, so ist jedes von ihnen noch so ziemlich in demselben Zustande wie vor der Trennung. Erstlich der Leib läßt seine natürliche Beschaffenheit, und auch die Spuren der Pflege, die er genossen, und der Leiden, die er erfahren hat, alle deutlich erkennen. Zum Beispiel wenn der Körper eines Menschen bei Lebzeiten von Natur oder durch Pflege oder durch beides groß gewesen ist, so ist auch nach seinem Tode der Leichnam groß, und war er dick, so ist er dick auch nach dem Tode, und so fort. Und ebenso wenn einer sein Haar lang trug, so hat sein Leichnam langes Haar. Umgekehrt aber, wenns einer war, der alle Tage die Peitsche zu kosten bekam und Narben davon an seinem Leibe trug, oder auch Narben von anderen Wunden, so wird sein Leib auch im Tode noch die Spuren oder Striemen erkennen lassen. Auch gebrochene oder verrenkte Glieder, die einer im Leben hatte, wird sein Leichnam geradeso zeigen. Mit einem Wort, die leibliche Verfassung, mit der einer bei Lebzeiten ausgestattet war, die wird auch nach dem Tode noch eine Zeitlang zu erkennen sein, wo nicht in allen Stücken, so doch in den meisten. Ganz ebenso scheint es mir nun auch mit der Seele zu sein, Kallikles. Wenn die Seele von der Hülle des Leibes entblößt worden ist, so sind alle ihre Eigenschaften deutlich erkennbar, die angeborenen ebenso wie die Veränderungen, die der Mensch infolge seiner Beschäftigung mit diesem oder jenem Ding in seiner Seele erlitten hat. Wenn sie nun zu dem Richter kommen, sagen wir die Asiaten zum Rhadamanthys, so hält sie Rhadamanthys an und beschaut jegliche Seele, ohne zu wissen, wem sie gehört, sondern oft wenn er etwa einen Großkönig unter die Hände kriegt oder sonst einen Fürsten oder Machthaber, findet er keine gesunde Faser an der Seele, sondern sieht sie ganz wie zergeißelt, voll Striemen und Narben, von Meineiden und Ungerechtigkeiten, deren jede eine blutige Spur auf der Seele hinterlassen hat, und ganz verwachsen und verkrümmt

von Lüge und Prahlerei und Unwahrhaftigkeit, und entstellt und geschändet durch die Willkür und Üppigkeit, durch den Übermut und die Zügellosigkeit, die sie im Leben geübt hat. Wenn er das sieht, so schickt er sie mit Schimpf und Schande geradeswegs in den Kerker, wo sie nun die ihr gebührenden Leiden auszustehen hat.

Und was ist es nun, was einem solchen Sträfling gebührt? Was muß der Zweck der Strafe sein, wenn man recht strafen will? Eins von beiden, entweder den Sträfling zu bessern und ihm zu nützen, oder ihn zu einem Beispiel für andere zu machen, damit die anderen durch die Furcht gebessert werden, wenn sie ihn leiden sehen, was er leidet. Die ersteren, denen ihre Strafe zur Besserung dient, das sind in der Rechtspflege der Götter wie der Menschen diejenigen, welche *heilbare* Sünden begangen haben. Immerhin aber wird die Besserung an ihnen durch Schmerz und Pein vollzogen, hier auf Erden so gut wie im Hades; denn anders ist es nicht möglich, sie von der Ungerechtigkeit zu befreien. Hingegen die, welche die größten Übeltaten begangen haben und durch solche Taten *unheilbar* erkrankt sind, aus diesen werden die *Beispiele* genommen. Diese haben also für ihre Person keinen Nutzen mehr von ihrer Strafe, weil sie eben unheilbar sind, wohl aber haben ihn andere, die es mit ansehen, wie sie um ihrer Sünden willen in alle Ewigkeit die größten, schmerzlichsten und fürchterlichsten Leiden erdulden, und ganz eigentlich als warnende Beispiele dort im Hades in dem großen Gefängnis ausgestellt sind, allen Sündern, die dorthin kommen, zur Schau und zur Lehre. Das wird dann, glaub ich, auch das Schicksal des Archelaos sein, wenn Polos die Wahrheit von ihm sagt, und jedes anderen Herrschers von solcher Art. Ja ich glaube sogar, die meisten dieser warnenden Beispiele werden aus der Zahl der Herrscher, Könige, Machthaber und Staatslenker genommen. Denn diese begehen die größten und ruchlosesten Übeltaten, weil sie so große Macht haben. Das bezeugt auch Homer.

Denn Könige und Herrscher sind es, von denen er dichtet, daß sie im Hades ewige Strafe leiden, so Tantalos, so Sisyphos, so Tityos. Von Thersites dagegen und von anderen schlechten Menschen aus dem Privatstande hat noch kein Dichter gesungen, daß sie zu ewiger Höllenpein verdammt seien als Unheilbare; denn das zu werden hat ihnen eben die Macht gefehlt, und darum sind sie glücklicher gewesen als die, welche die Macht dazu hatten. Nein, mein lieber Kallikles, vielmehr die Mächtigen sind es, aus deren Reihen die ganz schlechten Menschen hervorgehen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß sich nicht auch unter diesen gute Menschen finden, und wenn sie sich finden, verdienen sie ganz besondere Anerkennung. Denn es ist schwer, Kallikles, und hohes Lobes wert, lebenslang gerecht zu handeln, wenn man große Macht zum Unrechttun hat. Solche Menschen sind dünn gesät: denn gegeben hat es solche, hier wie anderswo, und wird ihrer, denk ich, auch künftig geben, denen das Lob gebührt, daß sie jegliches Amt, das man ihnen anvertraut, gerecht verwalten. Einer von diesem Schlage hat sich sogar in ganz Griechenland berühmt gemacht, ich meine Aristeides, des Lysimachos Sohn[1], aber die große Mehrzahl der Machthaber, mein Trefflichster, sind schlechte Menschen gewesen.

Wie ich nun schon sagte, wenn der Totenrichter Rhadamanthys einen Menschen dieser Art in seine Hände bekommt, so weiß er im übrigen gar nichts von ihm, nicht seinen Namen und nicht seine Eltern, nur daß er einen

[1] Dieses Lob für Aristeides „den Gerechten" wirkt, nach der Verurteilung der vier anderen Lenker Athens in seiner großen Zeit, überraschend. Folgerichtiger hätte Plato auch diesen fünften unter die schlechten Hirten und Volksschmeichler gerechnet, die von der wahren Staatskunst gar nichts und auch die Kunst der Schmeichelei nicht gründlich genug verstanden. Denn auch den Aristeides hat das Volk zu seiner Zeit durch das Scherbengericht aus der Stadt gewiesen, „damit es zehn Jahre lang seine Stimme nicht zu hören brauchte", und nach seiner Heimkehr hat auch er das Volk „mit Tributen und ähnlichen Dummheiten vollstopfen" helfen.

Schurken vor sich hat, weiß er. Und nachdem er sich davon überzeugt hat, so macht er ein Zeichen an ihm, je nachdem er ihn für heilbar oder für unheilbar hält, und schickt ihn so in den Tartaros, wo ihm dann das Leiden auferlegt wird, das ihm gebührt. Manchmal aber kriegt der Richter auch eine Seele von anderer Art zu sehen, die fromm und ohne Falsch gelebt hat, von einem Mann aus dem Privatstande oder von wem es sei, am häufigsten, wie ich glaube, Kallikles, die Seele eines Philosophen, der sich sein Leben lang um das Seine bekümmert hat, und sich nicht in Dinge gemischt hat, die ihn nichts angingen. Die sieht er mit Freuden an und schickt sie auf die seligen Inseln. Ganz ebenso macht es auch Äakos. Und so sitzen diese beiden jeder mit seinem Richterstab und sprechen Recht. Minos aber sitzt als Oberrichter da, und er allein führt einen Richterstab von Golde, wie bei Homer Odysseus sagt, daß er ihn habe sitzen sehen,

Führend den güldenen Stab, Recht sprechend unter den Toten.

Ich für mein Teil, Kallikles, fühle mich überzeugt durch diese Erzählungen, und denke darauf, wie ichs anfangen soll, daß der Richter meine Seele so gesund wie möglich finde. Drum hab ich auf die Ehren der Menschen von ganzem Herzen verzichtet und will dafür versuchen, nach der Wahrheit forschend in allem Ernste als ein so guter Mensch zu leben, und wenn ich sterbe, zu sterben wie ich irgend kann. Und dazu muntere ich nach Kräften auch meine Mitmenschen auf, und so richte ich denn auch an dich von meiner Seite die Gegenmahnung, dich diesem Leben zuzuwenden und zu diesem Rechtskampfe auszurüsten, von dem ich meine, daß er alle unsere Rechtskämpfe hier aufwiegt, und mach es dir zum Vorwurf, daß du dir nicht zu helfen wissen wirst, wenn du vor das Gericht kommst, welches das Urteil über dich fällen wird, von dem ich vorhin sprach, sondern den Mund aufsperren und schwindlig werden wirst, ebenso wie ich vor dem Ge-

richte hier, wenn du dem Sohne der Ägina als deinem Richter gegenüberstehst, und er dich anfaßt, um dir deinen Weg zu weisen, und dirs vielleicht wirst gefallen lassen müssen, wenn dich dort einer um die Ohren schlägt und dir jede Schmach und jeden Hohn antut.

Vielleicht denkst du, das wär ein Altweibermärchen, und lachst darüber, und es wäre ja auch nicht zu verwundern, wenn einer so davon urteilen wollte, vorausgesetzt nur, wir könnten durch Forschen und Nachdenken etwas Besseres und Wahreres finden. So aber siehst du ja doch: ihr drei, die ihr mit die gescheitesten unter den heutigen Griechen seid, du, Polos und Gorgias, ihr könnt doch nicht beweisen, daß man ein anderes Leben führen müßte, als dieses, das sich auch für das Jenseits nützlich erweist. Sondern unter so vielen Behauptungen, die hier unter uns aufgestellt und widerlegt worden sind, bleibt diese allein unwiderlegt bestehen, daß man sich vor dem Unrechttun mehr in acht zu nehmen hat als vor dem Unrechtleiden, und daß der Mann vor allem anderen danach trachten soll, nicht gut zu scheinen, sondern gut zu sein, im häuslichen so gut wie im öffentlichen Leben; wenn er aber in irgendeinem Stücke einmal schlecht gewesen ist, daß er dann der Züchtigung bedarf, und daß dies das zweitbeste ist nach dem Gerechtsein, welches das beste war, gerecht zu *werden* und durch Züchtigung für das Unrecht zu büßen, und daß man alle Schmeichelei, gegen sich selbst wie gegen andere, gegen wenige wie gegen viele, fliehen soll, endlich daß man so auch die Redekunst, so gut wie jede andere Kunst, gebrauchen soll, nämlich immer nur zu gerechtem Zwecke. Darum gehorche meinem Rat und folge mir dahin, wo du glücklich sein wirst im Leben wie im Tode, wie ich es dir bewiesen habe! Und laß dich nur andere ruhig verachten, als ob du ein Tor wärst, und dich mißhandeln wie sie wollen, und laß dirs, beim Zeus, getrost gefallen, wenn dir einer seine Verachtung durch einen Schlag auf deine Wange beweist! Denn damit widerfährt

dir gar nichts Schlimmes, wenn du in Wahrheit ein Schön-undguter bist und die Tugend übst. Und wenn wir uns dann so zusammen im Guten geübt haben, dann erst wollen wir, wenn es uns dann recht scheint, uns an die Politik machen oder sonst tun, was uns alsdann, wenn wirs erwägen, das Rechte scheinen wird, denn alsdann werden wir es besser beurteilen können als jetzt. Denn es wäre eine Schande, wenn wir uns in einer Verfassung wie die ist, in der wir uns jetzt zu befinden scheinen, wenn wir uns da erdreisten wollten, als ob wir etwas wären, die wir doch niemals über dieselben Sachen dieselbe Meinung festhalten können, und das über die allerwichtigsten Sachen, – so groß ist noch unser Mangel an Ausbildung! Laß uns also die Lehre, die uns jetzt erklungen ist, wie eine Wegweiserin gebrauchen, daß diese Art zu leben die beste sei, wenn man die Gerechtigkeit und alle andere Tugend übe im Leben und im Tode. Dieser Lehre laß uns folgen und auch die anderen ermahnen, daß sie es tun, nicht jener, welcher du vertrautest und mich vertrauen hießest: denn sie taugt nichts, mein lieber Kallikles!

Plato

Verteidigung des Sokrates



Ich weiß nicht, was die Reden meiner Ankläger auf euch für einen Eindruck gemacht haben, ihr Männer von Athen[1], mich hätten sie beinah selber vergessen lassen, wer ich bin, so überzeugend klangen sie. Aber von Wahrheit war freilich sozusagen keine Spur darin. Vorzüglich hat mich unter ihren vielen Lügen eine gewundert, nämlich daß sie sagten, ihr müßtet euch in acht nehmen, daß ihr euch nicht von mir betrügen ließet, weil ich ein großer Redner wäre. Denn daß sie sich nicht geschämt haben, auf der Stelle von mir ihrer Lüge überführt zu werden, wenn ich euch jetzt durch die Tat beweise, daß ich nicht im mindesten ein Redner bin, das ist mir als eine ganz besonders große Unverschämtheit von ihnen vorgekommen, – sie müßten denn den einen großen Redner nennen, der die Wahrheit spricht. Denn wenn sie es so meinen, so muß ich freilich einräumen, daß ich ein Redner von anderem Wuchs als sie bin. Meine Ankläger also, sag ich, haben so gut wie kein wahres Wort gesprochen, ihr aber sollt von mir die ganze Wahrheit hören. Schöne Reden jedoch werd ich euch, beim Zeus, nicht drechseln, oder was ich zu sagen habe, mit glänzenden Worten und Redensarten herausputzen, sondern werd es geradehin sagen mit den ersten besten Worten, die mir einfallen; denn ich vertraue darauf, daß es gerecht ist. Erwarte also niemand etwas Weiteres von mir! Es würde sich ja auch für mein Alter gar nicht einmal schicken, wenn ich hier auftreten und schöne Redewendungen vor euch auskramen wollte wie ein junges Bürschchen. So richte ich denn an euch diese große und dringende Bitte: wenn ihr mich meine Verteidigung in der nämlichen Redeweise führen hört, in der ich auf dem

[1] Sokrates vermeidet die übliche Anrede „ihr Richter".

Markte zu sprechen pflege, bei den Wechslertischen, wo mich viele von euch haben sprechen hören, und anderswo, daß ihr euch nicht darüber wundert und mich deshalb nicht unterbrecht. Die Sache ist nämlich die, daß ich heute zum erstenmal in den siebzig Jahren meines Lebens vor Gericht stehe. Deswegen bin ich in der hier üblichen Art zu sprechen ein vollkommener Fremdling. Wie ihr es mir nun, wenn ich ein Fremder im eigentlichen Sinne wäre, doch wohl zugute halten würdet, wenn ich mich in der Mundart und Sprechweise ausdrückte, in der ich erzogen wäre, so stelle ich auch jetzt an euch diese Bitte, eine billige Bitte, wie mir scheint, euch meine Redeweise so gefallen zu lassen, wie sie einmal ist – es kann ja sein, daß sie schlechter ist als die andere, es kann aber auch sein, sie ist besser –, und statt dessen nur darauf zu sehen, ob es gerecht ist, was ich sage, oder ungerecht. Denn darin zeigt sich der gute Richter, wie der gute Redner darin, daß er die Wahrheit spricht.

Zuerst nun geziemt es mir, Männer von Athen, mich gegen die erste falsche Anklage zu verteidigen, welche gegen mich erhoben worden ist, und gegen meine ersten Ankläger, und dann erst gegen die zweite und die zweiten. Es sind nämlich schon viele Ankläger bei euch gegen mich aufgetreten und seit vielen Jahren, und haben lügenhafte Anklagen gegen mich vorgebracht, Ankläger, vor denen ich mich mehr fürchte als vor Anytos und seinen Genossen, – obwohl auch diese gefährlich genug sind, aber gefährlicher sind jene, welche viele von euch, noch ehe sie dem Kindesalter entwachsen waren, hergekriegt und mit Anklagen gegen mich eingenommen haben, wie: es wäre da ein gewisser Sokrates, ein gelehrter Mann, der Studien über die Luft und über den Himmel triebe, und die Dinge unter der Erde erforscht hätte und die schwächere Sache zur stärkeren machte. Diese Leute, ihr Männer, welche diese Nachrede gegen mich verbreitet haben, sind meine gefährlichen Ankläger; denn die auf sie hören, meinen dann, Leute, die solche Studien trieben, glaubten auch nicht an Götter. Zweitens sind diese An-

kläger auch sehr zahlreich, und es ist schon lange her, daß sie euch mit diesen Anklagen in den Ohren gelegen haben, da ihr noch in einem Alter standet, wo sie am ersten Glauben bei euch finden konnten, nämlich als ihr Kinder wart oder junge Leute, wobei sie noch den Vorteil hatten, wie Ankläger zu sprechen, denen sich der Angeklagte vor Gericht gar nicht gestellt hat, da ihnen kein Mensch antwortete. Was aber die größte Verlegenheit für mich ist, man kann nicht einmal ihre Namen erfahren und nennen, es müßte denn sein, daß einer davon ein Komödiendichter wäre, denn den anderen, die mich aus Mißgunst bei euch verleumdet, oder auch nur wiedergesagt haben, was sie sich erst selber hatten sagen lassen, allen denen ist ganz und gar nicht beizukommen. Denn es ist ja nicht einmal möglich, irgendeinen davon hier auf diese Bühne zu bringen und vor euch zur Rede zu stellen, sondern es bleibt einem gar nichts anderes übrig, als sich mit Lufthieben gegen sie zu verteidigen und gegen sie zu streiten, ohne daß einem einer antwortet. So nehmt denn also auch ihr einmal an, es wären zweierlei Ankläger, gegen die ich mich zu verantworten hätte, einmal die, welche ihr jetzt eben mich habt anklagen hören, und sodann die alten, von denen ich vorhin sprach, und ich hätte mich zuerst gegen diese zu verteidigen. Habt ihr sie mich doch auch früher anklagen hören, und viel mehr. Gut denn, so hab ich mich also zu verteidigen, ihr Männer von Athen, und den Versuch zu wagen, ob ich das böse Vorurteil, das ihr in so langer Zeit eingesogen habt, in so kurzer Zeit wieder aus euch herausbringen kann. Ich wünschte ja, es gelänge mir, wenn es irgend für euch und für mich besser so ist, und ich richtete mit meiner Verteidigung etwas aus. Ich glaube aber, es ist schwer, und verhehle mirs gar nicht, wie die Sache steht. Doch gleichviel! Mag es hiermit gehen, wie es dem Gotte lieb ist, genug, dem Gesetze habe ich zu gehorchen und mich zu verteidigen.

Laßt uns also von vorn anfangen und zuerst fragen, wie die Anklage lautet, von welcher die schlimme Nachrede gegen mich

herrührt, auf die sich ohne Zweifel auch Meletos verlassen hat, als er jetzt seine Anklageschrift gegen mich niederschrieb. Wohlan denn, was sagten die Leute, die mir einen so schlimmen Ruf gemacht haben? Bilden wir uns einmal ein, sie wären wirkliche Ankläger und nehmen wir gleichsam ihre Klageschrift zur Hand! „Sokrates tut unrecht und macht sich unnütz, indem er nach den Dingen unter der Erde und nach den Dingen am Himmel forscht, und die schwächere Sache zur stärkeren macht und diese selben Künste auch anderen lehrt.“ So ungefähr lautet ihr Inhalt. Denn das habt ihr ja selber in der Komödie des Aristophanes gesehen, wie sich da ein gewisser Sokrates auf der Bühne breit machte und sagte, er durchwandelte die Luft, und viel anderes Zeug schwatzte von Dingen, von denen ich schlechterdings nichts weiß und nichts verstehe. Ich sage das nicht, als ob ich eine derartige Wissenschaft herabsetzen wollte (wenn es einen Menschen gibt, der sich auf dergleichen versteht), um nur ja für meine Person nicht von Meletos mit so schweren Anklagen verfolgt zu werden, sondern es ist eben nicht anders, Männer von Athen: ich für meine Person habe keinen Teil daran. Zu Zeugen dafür nehme ich die meisten von euch selbst, und ersuche euch, einer den andern darüber aufzuklären und es einer dem andern zu sagen, euch alle, die ihr mich jemals habt mich mit einem anderen unterreden hören, und solcher gibt es viele unter euch. Sagt es also einander, ob mich jemals einer über derartige Dinge im geringsten hat sprechen hören. Und hat es keiner, so könnt ihr schließen, daß es sich mit den anderen Dingen auch so verhält, die mir die Leute nachsagen. Denn sowenig hieran etwas Wahres ist, so unwahr ist es auch, wenn ihr von jemand gehört habt, ich nähme es über mich, junge Leute auszubilden und ließe mir Geld dafür zahlen. Wiewohl ich auch das für eine schöne Sache halte, wenn einer junge Menschen auszubilden imstande sein sollte, wie Gorgias von Leontini und Prodikos von Keos und Hippias von Elis. Denn diese alle bringen es fertig, in jeder Stadt, in die sie kommen, die

jungen Leute, die doch mit allen ihren Mitbürgern, mit denen sie wollen, unentgeltlich umgehen können, zu bereden, daß sie diesen den Rücken kehren und sich ihnen anschließen, und ihnen dafür nicht nur Geld zahlen, sondern auch noch Dank dazu wissen. So hält sich jetzt hier noch ein anderer gelehrter Mann auf, wie ich in Erfahrung gebracht habe, der aus Paros stammt. Ich kam neulich mit einem Mann ins Gespräch, der mehr Geld an die Gelehrten gezahlt hat, als alle anderen zusammen, mit Kallias, des Hipponikos Sohn. Diesen fragt ich – er hat nämlich zwei Söhne –; Kallias, fragt' ich ihn, wenn deine beiden Söhne Füllen wären oder Kälber, so könnten wir doch einen Zuchtmeister für sie in Dienst nehmen, der sie recht und tüchtig in allem machen würde, was ihnen zu leisten zukäme, und zwar brauchten wir dazu einen Bereiter oder einen Rinderhirten. So aber, da sie Menschen sind, wen denkst du zum Lehrmeister für sie zu wählen? Wer versteht sich auf diese Art von Tüchtigkeit, die Tüchtigkeit des Menschen und Bürgers? Ich denke mir doch, du hast dich danach umgetan, weil du ja die Söhne hast? „Allerdings," sagte er. Und wer ist der Mann, sprach ich, und woher? Und was nimmt er für seinen Unterricht? „Euenos heißt er und ist aus Paros," sprach er, „und er nimmt fünf Minen[1]." Da pries ich den Euenos glücklich, wenn er wirklich diese Kunst besäße und so trefflichen Unterricht erteilen könnte. Ebenso würd ich mir doch auch selber etwas darauf einbilden und schön damit tun, wenn ich die Kunst verstünde. Aber ich verstehe sie eben nicht, ihr Männer von Athen!

Vielleicht wird mir hier einer von euch einwenden: „Aber Sokrates, was ist das mit dir für eine Sache? Wie bist du denn zu diesen Nachreden gekommen? Du wirst uns doch nicht weismachen wollen, daß du gar nichts anderes getan und getrieben hättest wie andere Leute, und daß trotzdem eine so große Nach-

[1] Fünf attische Pfund Silbers, nach unserer alten Silberwährung 125 Taler. Euenos von Paros war auch elegischer Dichter. Mehr von ihm im Phädon zu Anfang.

rede und Meinung von dir entstanden wäre. Das wäre doch nicht geschehen, wenn du nicht besondere Dinge triebst, die andere Leute nicht treiben. Sag uns also, was es damit für eine Bewandtnis hat, damit wir nicht unseren eigenen Mutmaßungen überlassen bleiben." Wer so spricht, der hat ganz recht, wie mich dünkt, und ich will euch gern zu erklären versuchen, was es eigentlich ist, was mir den Namen und die schlimme Nachrede zugezogen hat. Hört mich also an! Vielleicht wird es zwar dem und jenem von euch so vorkommen, als ob ich spaßte, ihr könnt euch aber darauf verlassen, daß ich euch die volle Wahrheit sagen werde. Ich habe mir nämlich wirklich diesen Namen durch eine Wissenschaft zugezogen, Männer von Athen. Und durch welche Wissenschaft? Vielleicht eben durch die Wissenschaft, welche für den Menschen gehört. Denn es sieht in der Tat so aus, als ob ich mich auf diese verstünde. Jene Männer dagegen, die ich vorhin genannt habe, werden wohl eine Wissenschaft verstehen, die über Menschenkraft geht, – oder ich weiß nicht, was ich sagen soll. Ich für mein Teil verstehe sie jedenfalls nicht, sondern wer es mir nachsagt, der lügt und will mich nur anschwärzen. Nun bitte ich euch, ihr Männer von Athen, unterbrecht mich nicht, wenns euch so vorkommt als ob ich prahlte. Denn was ich euch zu sagen habe, kommt nicht von mir selbst, sondern ich kann mich dafür auf einen guten Gewährsmann berufen. Ich werde euch nämlich als Zeugen für meine Wissenschaft, wenn es anders eine ist, den Gott in Delphi stellen. Ihr habt ja wohl den Chärephon gekannt. Dieser war mein Freund von Jugend auf, und er war auch euer, des Volkes Freund, und hat die letzte Verbannung mit euch geteilt und ist mit euch in die Vaterstadt zurückgekehrt. Ihr wißt gewiß auch, was für ein Mann es war, wie ungestüm er auf alles losging, was er ergriff[1]. So vermaß er sich denn auch einmal, nach Delphi zu

[1] Hitzig, streitbar, eifervoll, ehrenhaft und edel, dem Sokrates leidenschaftlich ergeben, so erscheint Chärephon auch sonst. Siehe Xenophons Erinnerungen S. 120, 154 ff. und Platos Gorgias. Im Charmides des Plato finden

gehen und an das Orakel die Frage zu stellen: – ich bitte euch, wie gesagt, ihr Männer, werdet nicht unwillig! – er fragte nämlich, ob es einen Menschen gäbe, der mehr Weisheit hätte als ich. Und da antwortete die Pythia, niemand hätte mehr Weisheit. Dies wird euch sein Bruder hier[1] bezeugen, da er selber tot ist.

Bedenkt, warum ich dies erzähle. Ich will euch ja nur erklären, woher sich die Nachrede gegen mich schreibt. Als ich den Spruch vernahm, dacht ich so bei mir: Was meint der Gott nur, und was in aller Welt ist der Sinn seines Rätselwortes? Ich bin mir ja doch weder im großen noch im kleinen irgendeiner Wissenschaft bewußt. Was meint er also nur damit, daß er sagt, ich hätte das meiste Wissen. Lügen tut er doch nicht, das darf er nicht. Lange Zeit konnt ich mir nicht erklären, was er eigentlich meinte, bis ich mich endlich, so schwer es mir ankam, daran begab, die Sache zu untersuchen, ungefähr auf folgende Art: Ich trat an einen Mann heran, der in dem Rufe stand, sehr gescheit zu sein, in dem Gedanken, wenn irgendwo, so würde ich hier das Orakel überführen und seinem Spruche sagen können: Siehst du, dieser Mann hat mehr Wissenschaft als ich, und du hast doch gesagt, ich hätte die meiste. Indem ich nun diesen Mann in Betrachtung nahm und mich mit ihm zu unterhalten anfing – auf seinen Namen kommt ja nichts an, genug, es war ein Staatsmann, bei dem es mir so ging, als ich ihn vornahm –, so erhielt ich den Eindruck, daß er zwar vielen Leuten und am meisten sich selbst gescheit und weise vorkam, es aber nicht war. Darauf suchte ich ihm klarzumachen, daß er sich weise

---

wir ihn in des Kritias Gesellschaft, wonach sich vermuten läßt, er sei vornehmen Standes gewesen. Um so mehr spricht es für die Unabhängigkeit seines Charakters, daß er im Jahre 403 gegen die Dreißig Partei nahm. Aristophanes verspottet ihn als Schildknappen des Sokrates und seines Äußeren wegen. Er heißt bei ihm Chärephon die Fledermaus.

[1] Chärekrates. Man sehe über das Verhältnis beider Brüder Xenophons Erinnerungen S. 154 ff.

*

dünkte und es doch nicht wäre. Dadurch machte ich mich verhaßt bei ihm und bei vielen anderen, die zugegen waren. Bei mir selber aber dacht ich, als ich nach Hause ging: Diesem Manne bin ich an Weisheit über, denn es scheint zwar, daß keiner von uns beiden etwas Ordentliches weiß, aber dieser meint etwas zu wissen und weiß doch nichts, ich dagegen weiß freilich auch nichts, bilde es mir aber auch nicht ein. Somit scheint es, wenigstens diesem bin ich an Wissenschaft um ein weniges überlegen, nämlich eben um dieses, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen meine. Darauf ging ich zu einem andern, der in dem Rufe noch tieferer Einsicht als jener stand und erhielt auch hier diesen nämlichen Eindruck, und so ward ich auch ihm und mit ihm vielen anderen verhaßt.
Nunmehr fing ich an, die Reihe herumzugehen. Ich merkte zwar, daß ich mir Haß zuzog, und das tat mir leid und machte mich besorgt, dennoch dachte ich, ich könnte nicht anders, als die Sache des Gottes über alles setzen, und hätte folglich, damit ich hinter den Sinn seines Spruches käme, mit allen anzubinden, die in dem Rufe stünden, als wüßten sie was. Und beim Hunde, ihr Männer von Athen – ich muß ja doch die Wahrheit sagen –, der Eindruck, den ich erhielt, war ziemlich dieser: diejenigen, die für die Allergescheitesten galten, fand ich fast am allerunwissendsten, während andere, welche weniger geachtet waren, die Prüfung auf ihre Einsicht leidlicher bestanden. Ich muß euch wirklich die Entdeckungsfahrten erzählen, die ich unternahm, fast möcht ich sagen, die Arbeiten, die ich bestand, damit ich des Götterspruches auch gewiß wäre. Nach den Staatsmännern nämlich machte ich mich an die Tragödien- und Dithyrambendichter, sowie an die anderen Poeten, in dem Gedanken, hier würde ich mich durch die Tat überführen, daß ich unwissender wäre als sie. Ich nahm also die Gedichte her, von denen ich glaubte, sie hätten darin ihre Kunst am höchsten entfaltet, und fing an, sie zu befragen, was sie damit hätten sagen wollen, zugleich in der Absicht, dabei etwas zu lernen. Ich schäme mich wirklich, euch

die Wahrheit zu bekennen, ihr Männer, doch ich muß ja wohl. Sie konnten mir nämlich sozusagen beinahe schlechter Bescheid sagen über die Sachen, die sie selbst gedichtet hatten, als es alle anderen gekonnt hätten, die bei dem Gespräch zugegen waren. Von den Dichtern also erkannte ich in kurzer Zeit so viel, daß sie nicht vermöge eines Wissens dichteten, sondern vermöge eines Naturtriebes und in einem Zustande göttlicher Begeisterung, wie die Orakelsänger und Propheten, denn auch diese sagen viel schöne Dinge, haben aber kein Wissen von dem, was sie sagen. Geradeso schien es mir auch den Dichtern zu gehn. Zugleich aber merkte ich, daß sie um ihres Dichtens willen meinten, sie wären auch in anderen Dingen höchst gescheite Leute, worin sie es nicht waren. So schied ich also von ihnen mit der Meinung, daß ich vor ihnen dasselbe voraus hätte, wie vor den Staatsleuten.

Zuletzt ging ich zu den Handwerkern. Denn wie ich mir selber bewußt war, daß ich sozusagen gar nichts verstand, so wußte ich dagegen von diesen, daß ich sie im Besitze vieler schöner Kenntnisse finden würde. Darin sah ich mich auch nicht getäuscht, sondern sie verstanden Dinge, die ich nicht verstand, und besaßen insoweit mehr Wissenschaft als ich. Allein, Männer von Athen, ich glaubte zu finden, daß die Meister des Handwerks an demselben Fehler litten wie die Dichter: weil ein jeder in seiner Kunst geschickt war, so bildete er sich ein, auch in den größten Dingen voller Einsicht zu sein, und so stellte diese ihre Torheit jene ihre Gescheitheit in den Schatten, so daß ich sozusagen als Anwalt des Spruches mich selber fragte, ob ich es vorziehen würde, so zu bleiben, wie ich wäre, d. h. nichts zu verstehen von dem, was sie verstünden, aber auch nicht in die Torheit zu verfallen, in die sie verfielen, oder beides zu haben, was sie hätten, und die Antwort, die ich mir und dem Spruche gab, war diese: es wäre besser für mich, zu bleiben, wie ich wäre.

Aus diesem Ausforschen der Leute also, Männer von Athen, sind mir viele Feindschaften erwachsen, und zwar von der

bittersten und gefährlichsten Art, so daß mir vielerlei Schlimmes nachgesagt und zugleich dieser Name angehängt worden ist, daß ich ein Gelehrter wäre. Denn die Leute, die einem solchen Gespräche zuhören, glauben gemeiniglich, ich hätte Wissenschaft von der Sache, von der ich einem anderen nachweise, daß er keine davon hat. In der Tat und Wahrheit aber, ihr Männer von Athen, scheint es, der Gott ists, der die Wissenschaft hat, und dies ist der Sinn seines Spruches, daß das menschliche Wissen wenig oder nichts wert ist. Und es scheint, von Sokrates will er dieses sagen, und bedient sich dabei meines Namens zugleich beispielsweise, wie wenn er sagte: Von euch Menschen ist der weiseste derjenige, welcher wie Sokrates begriffen hat, daß sein Wissen in Wahrheit gar nichts wert ist. Das also ists, wonach ich auch jetzt noch bei den Leuten herumgehe und frage und forsche, nach dem Winke des Gottes, wenn ich von einem Bürger oder einem Fremden denke, er wüßte etwas. Und dünkt es mir dann anders, so komme ich dem Gotte zu Hilfe, und beweise meinem Manne, daß er nichts weiß. Und infolge dieser meiner Tätigkeit habe ich keine Muße gefunden, irgendein Geschäft für die Stadt auszurichten, das der Rede wert wäre, und für mich selbst ebensowenig, sondern ich lebe in tiefer Armut, weil ich dem Gotte diene.

Dazu kommt, daß die jungen Leute, welche die meiste Muße haben, die Söhne der reichsten Bürger, mir von freien Stücken nachfolgen, und sich freuen, wenn sie mich die Menschen ausfragen hören. Ja oft machen sie es mir selber nach, und unternehmen es, anderen auf den Zahn zu fühlen, und da mögen sie denn wohl Menschen die Hülle und Fülle finden, die etwas zu wissen meinen, und wenig oder gar nichts wissen. Darum werden die, welche sie ausfragen, böse auf mich, statt auf sich, und sagen, da wäre ein ganz ruchloser Mensch, ein gewisser Sokrates, der die jungen Leute verdürbe. Fragt sie dann einer, was er denn täte oder lehrte, so wissen sie nichts und können nichts anführen, damit es aber nicht aussieht, als

ob sie um eine Antwort verlegen wären, so greifen sie zu diesen bequemen Beschuldigungen, denen alle ausgesetzt sind, die nach Wissen streben, wie: ich lehrte das Erforschen der Himmelserscheinungen, und der Dinge unter der Erde, und den Unglauben an die Götter, und die Kunst, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen. Denn die Wahrheit wollen sie natürlich nicht sagen, nämlich daß ich es an den Tag bringe, daß sie tun, als wüßten sie etwas, da sie doch nichts wissen. Da sie nun der gekränkte Ehrgeiz und die Leidenschaft treibt, und da sie viele sind, und euch wie nach Verabredung mit Reden bearbeiten, die sehr glaubhaft klingen, so haben die heftigen Anklagen, die sie seit lange gegen mich erhoben haben und noch erheben, euch das Ohr gefüllt. Und nun haben sich aus ihrer Mitte Meletos, Anytos und Lykon über mich hergemacht, Meletos um für die Dichter Rache zu nehmen, Anytos für die Handwerker[1] und Lykon für die Redner, so daß ich mich, wie gesagt, wundern würde, wenn ich imstande sein sollte, den Eindruck dieser vielfältigen Beschuldigungen in so kurzer Zeit aus eurer Seele zu tilgen. Das ist die Wahrheit, ihr Männer von Athen, und ich versichre euch, ich habe euch nicht das geringste davon vorenthalten oder unterschlagen, obwohl ich recht gut weiß, daß ich mich gerade dadurch verhaßt mache, – woraus ihr eben sehen könnt, daß ich die Wahrheit sage, und daß es mit der Nachrede gegen mich diese Bewandtnis hat. Mögt ihr es jetzt oder mögt ihrs künftig untersuchen, ihr werdet es so finden, wie ich gesagt habe. Das genügt zu meiner Verteidigung gegen die Anklage, die meine ersten Ankläger vorgebracht haben. Nun will ich versuchen,

---

[1] Eine Bosheit Platos: denn Anytos war, unbeschadet seines Ledergeschäfts, ein sehr ernst zu nehmender Staatsmann, als solcher jedenfalls von weit größerem Ansehen als der uns nur aus dem Prozeß des Sokrates bekannte Lykon, der hier als Vertreter der Redner, d. h. eben der Staatsmänner, genannt wird. Der Zusatz eines alten Abschreibers, der den Anytos für die Handwerker und die Staatsmänner Rache nehmen läßt, bricht dem Ausfall die Spitze ab.

mich gegen Meletos zu verantworten, den wackeren Vaterlandsfreund, wie er sich nennt, und gegen seine Genossen. Laßt uns also jetzt auch die Klageschrift dieser meiner zweiten Ankläger einmal hernehmen. Sie lautet etwa so: Sokrates vergeht sich gegen das Recht, indem er die jungen Leute verdirbt, und indem er nicht an die Götter glaubt, an welche die Stadt glaubt, und dafür andre, neue dämonische Mächte verehrt. So etwa lautet die Anklage. Laßt uns diese Anklage nun Punkt für Punkt prüfen! Also ich soll mich gegen das Recht vergehn, indem ich die jungen Leute verderbe. Dagegen sag ich meinerseits, ihr Männer von Athen: Meletos vergeht sich gegen das Recht, daß er mit ernsthaften Dingen spaßt und leichtfertig Menschen auf Leben und Tod verklagt, indem er so tut, als ob er sich im Ernste um Dinge kümmerte[1], die ihm noch niemals Kopfzerbrechen gemacht haben. Daß dem so ist, werde ich auch euch klarzumachen versuchen.

Komm denn einmal her, Meletos, und antworte mir! Nicht wahr, dir ist viel daran gelegen, daß die Jugend so gut und brav wie möglich wird? „Allerdings!“ Wohlan denn, sage jetzt einmal den Richtern da, wer die Jugend besser macht; denn das weißt du doch offenbar, da du dich darum kümmerst! Den Menschen, der sie verdirbt, hast du ausfindig gemacht in mir, und mich vor die Richter gebracht und verklagst mich bei ihnen. Komm nun und sage, wer sie bessert, und nenn ihn den Richtern! – Siehst du, Meletos, daß du schweigst und ihn nicht zu nennen weißt? Kommt dir denn das nicht wie eine Schande vor, und wie ein klarer Beweis für das, was ich sage, nämlich daß du dich gar nicht darum gekümmert hast? Munter, Freund! Sprich! Wer macht sie besser? „Die Gesetze!“ O danach frag ich nicht, mein Bester, son-

---

[1] Der Name Meletos stammt von einem Zeitwort, welches für etwas sorgen, sich um etwas kümmern bedeutet. Um das Wortspiel wiederzugeben, womit Sokrates hier und im folgenden seinen Ankläger aufzieht, müßten wir dessen Namen mit einem deutschen Familiennamen gleichen (anscheinenden) Sinnes, wie Kummer, Sörgel oder dergleichen, übersetzen.

dern welcher Mensch, der vor allen Dingen eben mit dem bekannt ist, was du da sagst, ich meine mit den Gesetzen? „Diese hier, Sokrates, die Richter." Wie sagst du, Meletos? Diese sind imstande, junge Leute zu erziehen und zu bessern? „Gewiß!" Alle? Oder nur manche und andere wieder nicht? „Alle!" Vortrefflich, bei der Hera, da ist ja für das Beste der Jugend reichlich gesorgt! Wie stehts denn aber mit den Zuhörern hier? Machen die sie besser oder nicht? „Auch diese." Und wie ists mit den Ratmännern? „Auch die Ratmänner." Aber Meletos, wirken denn etwa die Männer der Volksversammlung verderblich auf die Jugend? Oder machen sie auch diese alle besser? „Auch diese." So scheint es also, alle Athener bessern und veredeln sie, und ich bin der einzige, der sie verdirbt? Ist das deine Meinung? „Ganz gewiß ist das meine Meinung." Da bin ich freilich nach deinem Urteil ein unglückseliger Mensch. Aber antworte mir doch einmal! Glaubst du, daß es auch mit den Pferden so bestellt ist, daß alle Menschen sie besser machen, und nur einer ist, der sie verdirbt? Oder gibt es gerade im Gegenteil nur einen, der sie besser machen kann, oder nur ganz wenige, nämlich die Bereiter, während die meisten Menschen, wenn sie mit Pferden umgehen und sich ihrer bedienen, sie verderben? Steht es nicht so mit den Pferden, Meletos, so gut wie mit allen anderen lebendigen Wesen? – Doch wohl sicherlich, magst du nun und mag Anytos ja oder nein dazu sagen. Denn da hättens freilich die jungen Leute gut, wenn einer allein verderblich auf sie wirkte und alle anderen förderlich. Aber du zeigst eben zur Genüge, Meletos, daß du dir um die jungen Leute noch niemals Sorge gemacht hast, und gibst deutlich zu erkennen, wie wenig es dir eingefallen ist, dich um die Dinge zu bekümmern, um derentwillen du mich anklagst.

Aber beim Zeus, Meletos, sag uns noch einmal weiter: Was ist besser, unter guten Bürgern zu leben oder unter schlechten? – Nun Freund, antworte nur! Die Frage ist doch nicht schwer! Hat man nicht vom Umgang mit schlechten Menschen Schaden

und vom Umgang mit guten Nutzen? „Allerdings.“ Gibt es nun einen Menschen, der lieber Schaden als Nutzen von seinem Umgang mit anderen haben will? – Antworte, mein Bester! Das Gesetz befiehlt dir zu antworten. Gibt es einen Menschen, der sich Schaden wünscht? „Freilich nicht.“ Nun denn, klagst du mich hier an, daß ich die jungen Leute vorsätzlich verderbe und schlechter mache oder unvorsätzlich? „Vorsätzlich.“ Was, Meletos? Bist du so viel klüger als ich, du junger Mann, als ich alter, daß du zwar begriffen hast, daß böse Menschen ihren Nächsten Böses tun und gute Gutes, und ich dagegen so dumm und unwissend bin, nicht einmal das zu wissen, daß ich, wenn ich einen Menschen schlechter mache, mit dem ich umgehe, Gefahr laufen werde, Schaden durch ihn zu nehmen, so daß ich vorsätzlich etwas so überaus Schlimmes tue, wie du sagst? Das kann ich dir nicht glauben, Meletos, und ich denke, auch sonst glaubt dirs kein Mensch, sondern entweder verderb ich sie überhaupt nicht, oder wenn ich sie verderbe, so tu ichs ohne Vorsatz, so daß du in jedem Falle lügst. Verderb ich sie aber unvorsätzlich, nun so gehört sichs für dergleichen unfreiwillige Fehltritte, einen Menschen nicht hier vor Gericht zu bringen, sondern ihn unter vier Augen vorzunehmen und zu belehren und zurechtzuweisen. Denn wenn ich belehrt bin, werd ich ja offenbar aufhören zu tun, was ich nicht mit Vorsatz tue. Du aber bist dem Gespräch mit mir immer ausgewichen, und hast keine Lust gehabt, mich zu belehren, und bringst mich dafür hierher, wo es Rechtens ist, diejenigen hinzuführen, welche der Züchtigung bedürfen und nicht der Unterweisung.

Aber das ist ja nun klar, Männer von Athen, was ich vorhin sagte, daß sich Meletos um diese Dinge weder im großen noch im kleinen jemals gekümmert hat. Dennoch aber sag uns, auf welche Art ich denn nach deiner Meinung die jungen Leute verderbe. Nach deiner Klagschrift offenbar doch so, daß ich sie lehre, die Götter, welche die Stadt verehrt, nicht zu verehren, und dafür an andere, neue dämonische Mächte zu glauben? Ist es nicht deine Meinung, daß es diese Lehren sind,

durch die ich sie verderbe? „Ganz gewiß ist das meine Meinung." Nun denn, Meletos, ich beschwöre dich bei ebendiesen Göttern, von denen jetzt die Rede ist, sag es mir und diesen Männern einmal noch deutlicher! Denn ich für mein Teil kann nicht erkennen, ob du meinst, ich lehrte die Leute glauben, daß es Götter gäbe, und glaubte also selbst an Götter, und mein Vergehen wäre nicht dies, daß ich überhaupt an keinen Gott glaubte, nur nicht an die, an welche die Stadt glaubt, und ob es also dies ist, was du mir schuld gibst, daß ich an andere glaube, – oder ob du mich beschuldigst, ich glaubte selber an gar keine Götter und lehrte das auch andre. „Das letztere ist meine Meinung, daß du überhaupt nicht an Götter glaubst!" Mein trefflicher Meletos, wo willst du mit dieser Behauptung hin? So glaube ich also von Sonne und Mond nicht, daß sie Götter sind, wie andere Menschen glauben? „Nein, beim Zeus, ihr Richter, denn von der Sonne lehrt er, sie wäre ein Stein, und vom Monde, er wäre ein Ding wie die Erde." Du glaubst wohl den Anaxagoras anzuklagen, mein lieber Meletos? Verachtest du denn diese Männer so sehr, und denkst, sie wären so unbelesen, daß sie nicht wüßten, daß die Schriften des Anaxagoras von Klazomenä voll von diesen Lehren sind? Und also auch die jungen Leute lernen demnach Dinge von mir, die sie sich manchmal für eine Drachme, wenns hoch kommt, in der Orchestra kaufen[1], und den Sokrates

[1] In der Orchestra des Theaters boten, scheints, vor den dramatischen Aufführungen Bücherhändler an den Eingängen oder am Aufstieg zu den oberen Sitzreihen den herbeiströmenden einheimischen und auswärtigen Zuschauern ihre Schätze feil, Neuheiten und ältere Schriften namhafter Verfasser. Die Gelegenheit war solchem Handel so günstig wie das Zeitalter. In hundert frischen Quellen sprudelte ja des griechischen Geistes Schöpfermacht in Poesie und Prosa, und der Fülle der Produktion entsprach die Empfänglichkeit der konsumierenden Welt, die das erwachte literarische Interesse mit der vollen Macht der Neuheit und der Mode ergriffen hatte. Führten doch in jenen Jahren Handelsschiffe ganze Kisten voll Bücher aus dem Mutterlande den überseeischen Pflanzstädten zu (Xenophon Anab. 7, 5, 14). In die Orchestra des athenischen Theaters aber traten die Besucher der Festspiele in gehobener,

auslachen können, wenn er so tut, als wären es seine Lehren, zumal sie auch noch so ungereimt sind! Ist es also dein Ernst, beim Zeus, ich glaubte überhaupt nicht, daß es irgendeinen Gott gäbe? „Ganz gewiß, beim Zeus!" Eine unglaubliche Behauptung, Meletos, ja mich dünkt, du glaubst selber nicht dran. Mich deucht nämlich, ihr Männer von Athen, dieser Mann steckt voll zügellosen Mutwillens und hat diese Klagschrift geradehin in einer Anwandlung jugendlichen Übermuts und Frevels verfaßt. Siehts doch so aus, als hätte er gleichsam sich ein Rätsel ausgesonnen, um mir damit auf den Zahn zu fühlen: „Ich will doch sehn, ob der gelehrte Sokrates merkt, daß ich ihn zum besten habe und mir selber widerspreche, oder ob er sich von mir betrügen lassen wird, er und die anderen, die es hören." Denn soviel ich sehe, widerspricht sich der Mann selber in seiner Klagschrift, wie wenn er sagte: „Sokrates vergeht sich gegen das Recht, indem er nicht an Götter glaubt, sondern an Götter glaubt." So kann doch ein Mensch nur im Spaß sprechen!

---

angeregter Stimmung, den Sinn weit mehr noch als an Werktagen auf literarische Dinge, auf die Eingebungen der Musen gerichtet, — und sie wußten überdies: auf den Sitzen, denen sie zustrebten, hatten sie lange auszuharren; denn es wurden mehrere Stücke hintereinander aufgeführt, und so gab es Zwischenpausen. Was Wunder, wenn man dort viele von ihnen sitzen sah mit dem soeben gekauften Büchlein in der Hand, wie sie in unseren Opernhäusern mit Textbüchern sitzen. In den Fröschen des Aristophanes (405 v. Chr.) ruft den um den tragischen Thron in der Unterwelt streitenden Dichtern Äschylos und Euripides der Chor ermunternd zu, sie sollen zum Wettkampf alle Register des Witzes und Geistes ziehen, und fügt hinzu:

> Habt ihr Furcht vielleicht, es möcht im Publikum ein wenig Dummheit
> Hemmend sich entgegenstellen dem Verständnis der Finessen,
> Seid nur deshalb ohne Sorge, das ist überwundne Zeit!
> 's sind ja alt gediente Truppen,
> Und ein Büchlein hat ein jeder, lernt gescheite Dinge draus!

Der Versuch, den man gemacht hat, die Worte des Sokrates in uneigentlichem Verstande zu nehmen, gibt ihnen keinen annehmbaren Sinn und mißt dem Sprecher eine Geschraubtheit des Ausdrucks bei, die den Richtern unverständlich gewesen wäre und mit dem Stil der Verteidigungsrede in schreiendem Widerspruch stünde.

Folgt mir einmal, ihr Männer, wenn ich euch zu zeigen suche, inwiefern mir dies der Sinn seiner Klagschrift zu sein scheint, und du, Meletos, antworte mir! Ihr aber denkt an die Bitte, die ich zu Anfang an euch gerichtet habe, und unterbrecht mich nicht, wenn ich auf die Weise spreche, an die ich gewöhnt bin! Gibt es einen Menschen, Meletos, der da glaubt, daß es menschliche Sachen, aber nicht daß es Menschen gibt? – Laßt ihn auf meine Frage antworten, ihr Männer, und mir nicht mit lauter heftigen Ausrufungen entgegnen, die nicht zur Sache gehören! Gibt es einen Menschen, der nicht an Pferde glaubt, aber an Pferdesachen? Oder der glaubt, daß es keine Flötenbläser gibt, aber Flötenbläsersachen? Es gibt keinen, mein Vortrefflichster. Wenn du nicht antworten willst, so sage ich dirs und den andern hier. Aber wenigstens auf die folgende Frage gönne mir eine Antwort! Kann es einen Menschen geben, welcher glaubt, daß es dämonische Mächte gibt, aber keine Dämonen? „Nein." Wie gütig, daß du dich endlich zu einer Antwort herbeigelassen hast, weil dich diese Männer dazu nötigten! Nun behauptest du doch, an dämonische Mächte glaubte ich und lehrte die Leute daran glauben, gleichviel, ob an neue oder alte, genug, an dämonische Mächte glaube ich nach deiner Meinung, und das hast du in deiner Klagschrift sogar beschworen. Glaube ich aber an dämonische Mächte, so muß ich ja doch wohl notwendigerweise auch an Dämonen glauben, verhält sich das nicht so? Freilich verhält sichs so; ich nehme an, du gibst es zu, da du nicht antwortest. Die Dämonen aber, halten wir die nicht entweder für Götter oder für Götterkinder? Ja oder nein? „Jawohl." Nun denn, wenn ich an Dämonen glaube, wie du sagst, und die Dämonen sind eine Art Götter, so käme deine Anklage eben auf jene Rede hinaus, die ich ein Rätsel und einen Spaß nenne, nämlich daß ich nicht an Götter glaube und doch auch wieder an Götter glaube, sintemal ich an Dämonen glaube: Sind dagegen die Dämonen Götterkinder, so eine Art Bastarde, seis von Nymphen, seis von anderen Müttern, wie man das ja auch sagt, so frag ich

wieder: welcher Mensch wird glauben, es gäbe Götterkinder, aber keine Götter? Das wäre ja ebenso ungereimt, wie wenn einer zwar glaubte, es gäbe Kinder von Pferden und von Eseln, aber nicht glauben wollte, daß es Pferde und Esel gibt. Nein, Meletos, es ist nicht anders möglich; du hast diese Klagschrift niedergeschrieben, um unsern Verstand auf die Probe zu stellen, oder weil du kein wahres Vergehen fandest, das du mir hättest vorwerfen können. Daß du aber irgendeinen Menschen, der auch nur ein wenig Vernunft hat, solltest bereden können, es wäre nicht desselben Mannes Sache, an dämonische und an göttliche Mächte zu glauben, und wiederum desselben Mannes, weder an Dämonen, noch an Götter, noch an Halbgötter zu glauben, das ist eine platte Unmöglichkeit.

Indessen gegen die Anklageschrift des Meletos bedarf es ja, dünkt mich, gar keiner langen Verteidigung, ihr Männer von Athen, sondern dieses genügt schon. Aber was ich schon vorhin sagte, das könnt ihr mir wahrlich glauben: Ich habe viele Feinde, die mich von Herzen hassen, und das ists, was meine Verurteilung herbeiführen wird, wenn ich verurteilt werde, nicht Meletos, auch nicht Anytos, sondern das Vorurteil und der Haß der Menge, der ja schon viele andere wackere Männer zu Falle gebracht hat und wohl noch bringen wird; denn es ist keine Gefahr, daß mein Beispiel das letzte bleibe. Vielleicht könnte einer sagen: „Und da schämst du dich nicht, Sokrates, einen solchen Beruf gewählt zu haben, welcher dich jetzt in Gefahr des Todes bringt?" Ich aber würde ihm gerechtermaßen antworten: Du hast unrecht, Freund, wenn du meinst, ein Mann, der auch nur zu etwas nütze ist, dürfe die Todesgefahr in Rechnung ziehn, und müsse nicht lediglich danach fragen bei seinem Handeln, ob seine Handlungen gerecht sind oder ungerecht, und ob es die Handlungen eines guten Mannes sind oder eines schlechten. Nach deiner Meinung verdienen ja alle Halbgötter nur Geringschätzung, die vor Troja gefallen sind, vor allem der Sohn der Thetis, der die Gefahr so wenig in Anschlag gebracht hat gegen die Schande, irgendeine Schmach

auf sich zu nehmen, daß er, als er vor Begierde brannte, den Hektor zu erschlagen, und seine Mutter, die doch eine Göttin war, ebenso zu ihm sprach, wenn ich mich recht erinnere: „Kind, wenn du den Tod deines Waffenbruders Patroklos rächest und den Hektor erschlägst, so wirst du selber sterben," – als Achilleus das gehört hatte, sag ich, kümmerte er sich wenig um Tod und Gefahr, um so mehr aber ward ihm bange davor, als ein Feigling zu leben und seinem Freund die Rachepflicht nicht zu erfüllen. „Mög ich auf der Stelle sterben," spricht er, „wenn ich erst dem Feinde sein Unrecht vergolten habe, daß ich nicht zum Gespött hiersitzend bei den geschnäbelten Schiffen die Erde drücke." Meinst du, der hätte sich um Tod oder Gefahr gekümmert? Ja, Männer von Athen, so steht es in Wahrheit. Auf dem Posten, auf den sich einer gestellt hat, in der Meinung, daß es der rechte wäre, oder auf den er von seinen Oberen gestellt worden ist, da soll er, deucht michs, standhalten auf jede Gefahr, und sich weder vor dem Tode fürchten, noch vor irgend etwas anderem, als allein vor der Schande.

Was nun mich betrifft, ihr Männer von Athen, so hab ich jeden Posten, den mir meine Vorgesetzten anwiesen, welche ihr mir dazu erwählt hattet, bei Potidäa, bei Amphipolis, bei Delion[1], auf jedem solchen Posten hab ich standgehalten wie irgendeiner, und mich der Gefahr des Todes ausgesetzt, und wo mich der Gott hingestellt hat, wie ich annahm und glaubte, und mir die Pflicht auferlegt hat, mein Leben lang nach Erkenntnis zu trachten und mich selbst und andere Leute zu prüfen, – von *diesem* Posten sollt ich *weichen*, weil mir vor dem Tode oder vor irgend etwas anderem bange würde? Das wäre doch wahrhaftig unverantwortlich von mir gehandelt, und dann könnte mich einer wirklich von Rechts wegen vor Gericht verklagen, daß ich nicht an Götter glaubte, weil ich dem Orakelspruch nicht gehorchte und mich vor dem Tode fürchtete, und mich weise dünkte, ohne es zu sein. Denn sich vor dem

---

[1] Siehe die Einleitung.

Tode fürchten heißt nichts andres, als sich weise dünken, wo mans nicht ist: denn es heißt, sich zu wissen dünken, was man nicht weiß. Denn wissen, was der Tod ist, tut niemand, nicht einmal, ob er nicht für den Menschen das allergrößte Gut ist; statt dessen fürchten sie ihn, als wüßten sie genau, es wäre das größte Übel. Das ist doch offenbar jene schimpfliche Unwissenheit, von der ich sprach, die darin besteht, daß man zu wissen meint, was man nicht weiß? Ich aber, ihr Männer, zeichne mich vielleicht auch in diesem Punkte vor den meisten Menschen aus, und wenn ich mich ja rühmen wollte, in irgendeinem Stücke einsichtiger als ein andrer zu sein, so wär es darin, daß ich, wie ich nicht ordentlich Bescheid weiß über die Dinge im Hades, so auch nicht meine, etwas davon zu wissen. Dagegen vom Unrechttun und vom Ungehorsam gegen den Besseren, sei es Gott oder Mensch, davon weiß ich, daß es schlimm und häßlich ist. Daher werd ich niemals jenes, wovon ich nicht weiß, ob es nicht vielleicht etwas Gutes ist, mehr fürchten und meiden, als dieses, wovon ich weiß, es ist schlimm. Selbst wenn ihr mich also jetzt freisprächet, und dem Anytos keinen Glauben schenktet, der gesagt hat, entweder hätte ich überhaupt nicht vor Gericht gestellt werden müssen, oder wo ich es einmal wäre, so wär es auch eine Unmöglichkeit, mich mit dem Leben davonkommen zu lassen, – denn alsdann, sagte er, werden sich alle eure Söhne dem Treiben zuwenden, welches Sokrates lehrt, und ganz und gar von ihm verdorben werden, – wenn ihr, sag ich, daraufhin zu mir sagtet: „Sokrates, für diesmal wollen wir dem Anytos kein Gehör geben, sondern sprechen dich frei, aber auf die Bedingung, daß du fortan dieses dein Untersuchen und Forschen nach der Wahrheit aufgibst; lässest du dich aber wieder dabei betreffen, daß du diese Dinge treibst, so mußt du sterben," – ich sage, wenn ihr mich auf diese Bedingung freisprechen wolltet, so würd ich euch antworten: Ihr Männer von Athen, ich erkenne eure Freundlichkeit und erwidere sie, gehorchen aber werd ich nicht euch, sondern dem Gotte, und solange ich noch Kraft und Atem

habe, nimmermehr aufhören, nach der Wahrheit zu forschen, und jeden von euch, mit dem ich zusammenkomme, zu überzeugen suchen und ermahnen, wie ich es gewohnt bin, etwa so: Mein Trefflichster, du bist ein Athener, ein Bürger der größten Stadt, und die den Ruhm der höchsten Bildung und Macht hat, und schämst dich doch nicht, um Gelderwerb zwar und um Gewinn von Ruhm und Ehre, dich nach Möglichkeit zu bemühen, um Einsicht aber und Wahrheit, und um deine Seele und um ihre möglichste Veredlung bemühst du dich nicht und kümmerst du dich nicht? Und wenn mir einer das bestreitet und behauptet, er bemühe sich darum, so werd ich ihn nicht gleich loslassen und davongehen, sondern ich werde ihn ausfragen und prüfen und zu ergründen suchen, und wenn es mir so vorkommt, als ob er keine Tugend hätte, und sie doch zu haben meinte, so werd ich ihn schelten, daß er das Wertvollste am wenigsten schätzt und das Minderwertige höher anschlägt. So werd ichs mit Jungen und Alten machen, wer mir in den Wurf kommt, und mit Fremden wie mit Einheimischen, vorzüglich aber mit euch Einheimischen, die ihr mir ja dem Stamme nach um so viel näher steht. Denn das befiehlt mir der Gott, ich versicher es euch, und ich für mein Teil glaube, es ist euch noch niemals ein so großes Glück in der Stadt widerfahren, als diese meine Tätigkeit in des Gottes Dienst. Denn ich tue und treibe nichts andres, als daß ich unter euch herumgehe und Alten und Jungen zurede, zuerst und vorzüglich für ihre Seele zu sorgen, daß sie so trefflich wie möglich werde, und erst dann und in minderem Maße für ihren Leib und für Geld und Gut. Denn nicht von Geld und Gut kommt Tugend, sag ich ihnen, sondern von der Tugend kommt Geld und Gut und alles, was sonst den Menschen ersprießlich ist, den einzelnen wie dem ganzen Volke. Wenn ich mit diesen Reden die Jugend verderbe, so wären dies denn schändliche Reden! Sagt aber wer, ich führte andere Reden als diese, so ist er falsch berichtet. So steht es mit mir, würd ich sagen, Männer von Athen. Glaubt ihr nun dem Anytos oder glaubt

ihm nicht, sprecht mich frei oder nicht, – ich für mein Teil werde nicht anders handeln, wenn ich auch vielmal darum sterben müßte.

Werdet nicht ungeduldig, Männer von Athen, sondern erfüllt mir meine Bitte, mich nicht zu unterbrechen in meiner Rede, sondern sie anzuhören! Ihr werdet ohnehin Nutzen davon haben, glaub ich, wenn ihr sie hört. Ich bin nämlich im Begriffe, euch auch noch andre Dinge zu sagen, über die ihr vielleicht ein Geschrei erheben werdet, aber ich bitte euch, tut das nicht. Nämlich ihr könnt mir glauben, wenn ihr mich hinrichten laßt, der ich ein solcher Mensch bin, wie ich euch sage, so werdet ihr mir weniger schaden als euch selbst. Denn mir wird Meletos nicht schaden und Anytos ebensowenig. Das können sie gar nicht. Denn ich glaube nicht, daß es einem schlechteren Menschen gegeben sein kann, einem Besseren zu schaden. Töten freilich können sie ihn vielleicht, oder aus der Stadt treiben oder rechtlos machen, aber solche Dinge hält zwar wohl dieser Mann und mancher andere für große Übel, ich aber halte sie nicht dafür, sondern vielmehr, zu tun, was dieser jetzt tut, nämlich einem Menschen wider Recht nach dem Leben zu trachten. Darum, ihr Männer von Athen, bin ich gegenwärtig weit entfernt, zu meiner Verteidigung zu sprechen, wie man denken könnte, sondern zu eurer, daß ihr euch nicht an der Gabe versündigt, die euch der Gott gegeben hat, indem ihr mich verurteilt. Denn laßt ihr mich hinrichten, so werdet ihr nicht leicht einen anderen von dieser Art finden, der sich vom Gotte – es mag sonderbar klingen – der Stadt gleichsam als ein Sporn in die Flanken setzen läßt, gerade wie einem großen, edlen Rosse, das nur infolge seiner Größe ein wenig träge ist, und einen Stachel braucht, der es erwecke, – wie eben mich der Gott, dünkt mich, der Stadt zu einem solchen Zwecke gegeben hat, der ich den ganzen Tag nicht müde werde, allerorten bei euch zu sitzen und euch Mann für Mann aus dem Schlafe zu wecken, und euch Vorstellungen und Vorwürfe zu machen. Von der Art werdet ihr nicht gleich einen

zweiten bekommen, Männer. Drum wenn ihr meinem Rate folgt, so schont ihr meiner. Aber ich glaube, es kann sich leicht zutragen, daß ihr im Verdruß über die Belästigung, wie Menschen, die eingenickt sind, wenn sie einer aufweckt, nach mir schlaget, und dem Anytos folgt, und mich leichten Herzens aus der Welt schafft, worauf ihr dann den Rest eures Lebens im Schlafe zubringen werdet, wenn sich nicht der Gott eurer erbarmt und euch irgendeinen andern Wecker schickt. Daß es aber bei mir wirklich zutrifft, was ich sage, und daß ihr mich für einen solchen Menschen halten dürft, den der Gott euerer Stadt gesandt hat, das könnt ihr aus folgendem erkennen. Es sieht doch nicht aus wie Menschenart, daß ich alle meine eignen Sachen aus aller Acht gelassen und es so viele Jahre ertragen habe, mein Hauswesen unversorgt zu sehen, und statt dessen immerwährend für eure Sache zu sorgen, indem ich an jeden einzelnen herangehe wie ein Vater oder älterer Bruder, und ihm zurede, sich um die Tugend zu bemühen. Ja wenn ich einen Gewinn davon hätte, und einen Lohn erhielte für diese meine Ermahnungen, so wäre es noch zu erklären. So aber seht ihr ja selbst, daß meine Ankläger, so schamlos sie mir auch alle andern Dinge schuld gegeben haben, sich doch zu der Schamlosigkeit nicht haben aufschwingen können, einen Zeugen aufzustellen, daß ich jemals von irgendeinem Menschen Lohn erhalten oder gefordert hätte. Denn ich könnte ein Gegenzeugnis bringen, welches, denk ich, wohl genügen würde, nämlich meine Armut.

Vielleicht kann einem der Gedanke kommen, es wäre doch ungereimt, daß ich so herumginge und euch solche Ratschläge gäbe, und mir damit zu tun machte und doch nicht den Mut hätte, öffentlich unter euch vor versammeltem Volke aufzutreten und der Stadt Rat zu erteilen. Daran ist aber das schuld, was ihr mich vielmal vielerorten habt sagen hören, daß ich eine Art göttlicher und dämonischer Stimme vernehme, wie das auch Meletos in seiner Klagschrift angebracht hat, um sich über mich lustig zu machen. Mir ist das aber wirklich von

Kindheit an eigen, daß ich eine Stimme höre, die mich allemal abhält zu tun, was ich im Begriff bin, wenn sie sich vernehmen läßt, mich aber niemals zu etwas antreibt. Diese ists, die mich verhindert, mich mit städtischen Sachen zu befassen. Und mich dünkt, es ist sehr gut, daß sie mich hindert. Denn seid versichert, wenn ich früh versucht hätte, mich mit den Angelegenheiten der Stadt abzugeben, so wäre ich längst umgekommen, und hätte weder euch irgendwie nützlich werden können, noch mir selbst. Nehmt es mir nicht übel, wenn ich euch die Wahrheit sage. Ich sage aber, kein Mensch auf der Welt kann das Leben behalten, der sich euch oder irgendeiner anderen herrschenden Volksmenge redlich widersetzt, und es zu hindern sucht, daß viele Dinge wider Recht und Gesetz geschehen, sondern es ist nicht anders: wer da wirklich für das Recht streiten will, der muß als Privatmann leben und nicht als Staatsmann, wenn er auch nur kurze Zeit am Leben bleiben soll.

Dafür werde ich euch starke Beweise bringen, nicht Schlüsse, sondern was ihr schätzt, Tatsachen. So hört denn, was mir begegnet ist, damit ihr euch überzeugt, daß ich keinem Menschen aus Furcht des Todes wider Recht weichen würde, und daß ich, so gewiß ich keinem wiche, so gewiß auch bald ums Leben käme. Es schmeckt nach Prahlerei und Gerichtsrednerei, was ich euch erzählen werde, aber es ist wahr. Ich habe nämlich zwar ein anderes Amt niemals in der Stadt bekleidet, aber im Rate habe ich gesessen, und es traf sich, daß unser Stamm den Vorsitz hatte, als ihr die zehn Heerführer, die nach der Seeschlacht die Schiffbrüchigen nicht aufgelesen hatten, alle auf einmal aburteilen wolltet, wider das Gesetz, wie ihr es später angesehen habt. Da war ich der einzige unter den Vorsitzenden, der sich dagegensetzte, daß ihr etwas gegen die Gesetze tätet, und seine Stimme dagegen abgab[1], und als die

[1] Nämlich als die fünfzig Prytanen, welche den Vorsitz in der Volksversammlung führten, über die Frage abstimmten, ob der Antrag, die acht (nicht zehn) angeklagten Heerführer alle mit einer einzigen Abstimmung abzuurteilen, als ein

Redner sich anschickten, die Anklage gegen mich zu erheben und mich abführen zu lassen, und ihr ihnen zurieft, sie sollten es tun, so glaubte ich, lieber der Gefahr zum Trotz auf der Seite des Rechts und Gesetzes ausharren, als mich aus Furcht vor Haft und Tod auf eure Seite stellen zu sollen, wo ihr mit Unrecht umgingt. Dies geschah, als noch die Volksherrschaft in der Stadt bestand; nachdem aber die wenigen ans Ruder gekommen waren, so ließen nunmehr die Dreißig mich mit vier anderen in das Kuppelhaus kommen und trugen uns auf, den Leon von Salamis von seiner Insel herzuholen zu seiner Hinrichtung, – wie ja jene Männer auch vielen andern solche Aufträge gaben, in der Absicht, so viel Menschen als möglich in Schuld zu verwickeln. Da bewies ich wiederum, nicht mit Worten, sondern mit der Tat, daß mir an Tod oder Leben – klänge es nicht so prahlerisch, so würde ich sagen, auch nicht das allermindeste gelegen war, daß mir dagegen alles daran lag, kein Unrecht und keine Gottlosigkeit zu begehen. Denn jener strengen Regierung gelang es nicht, mich zu einer ungerechten Handlung einzuschüchtern, sondern als wir zum Kuppelhaus herauskamen, da gingen die vier nach Salamis und holten den Leon, und ich ging meines Weges nach Hause, und das würde mir wohl den Tod eingebracht haben, wenn nicht die Dreißig bald darauf gestürzt worden wären. Das werden euch viele Leute bezeugen.

Glaubt ihr nun wohl, ich würde so viele Jahre alt geworden sein, wenn ich mich den öffentlichen Geschäften gewidmet hätte, und dabei dem Rechte beigesprungen wäre, wie es einem braven Manne ziemt, und dies, wie sichs gehört, allem andern vorangestellt hätte? Kein Mensch auf der Welt hätte das gekonnt. Was aber mich angeht, so wird man finden, daß ich nicht bloß, wo ich einmal im Gemeinwesen etwas zu tun gehabt habe, ein solcher Mann gewesen bin, sondern daß ich ebenso auch im bürgerlichen Leben noch niemals irgendeinem Menschen

ungesetzlicher, dem versammelten Volke überhaupt zur Abstimmung vorgelegt werden dürfe. Mehr in der Einleitung.

in irgendeinem Stücke etwas wider das Gesetz nachgegeben habe, sowenig einem anderen, wie einem von denen, von welchen meine Verleumder sagen, sie wären meine Schüler. In Wahrheit aber bin ich noch niemals irgendeines Menschen Lehrer gewesen. Hat einer Lust, mir zuzuhören, wenn ich spreche und meinem Berufe nachgehe, sei er alt oder jung, so hab ichs keinem je mißgönnt, und es ist nicht so, daß ich, wenn ich Geld bekomme, mit einem spreche, wo aber nicht, nicht, sondern ich lasse mich ebenso von Armen wie von Reichen fragen, und wenn mir einer Rede stehn und antworten will, so laß ich ihn hören, was ich zu sagen habe. Und ob nun einer von diesen ein braver Mensch wird oder nicht, dafür kann ich von Rechts wegen nicht die Verantwortung tragen, da ich keinem von ihnen jemals etwas zu lehren verheißen oder wirklich gelehrt habe. Wenn aber einer behauptet, er hätte je etwas von mir gelernt oder gehört, was nicht auch alle andern gehört haben, so verlaßt euch darauf, daß er nicht die Wahrheit sagt.

Aber warum gibt es denn überhaupt Leute, denen es Vergnügen macht, viele Zeit in meiner Gesellschaft zuzubringen? Ihr habt es schon gehört, Männer von Athen, ich habe die volle Wahrheit gesagt, als ich euch sagte, daß es ihnen Vergnügen machte, zuzuhören, wie die Leute von mir gefragt und geprüft würden, die sich einbildeten, etwas zu verstehen und es doch nicht verstånden. Es ist auch ganz unterhaltend. Mir aber ist dieses Geschäft, wie ich behaupte, von der Gottheit aufgetragen, durch Orakelsprüche, durch Traumgesichte, kurz auf jede Art, auf welche nur sonst jemals göttliche Macht einen Menschen zu irgendeinem Amte berufen hat. Das ist wahr, ihr Männer von Athen, und es ist auch leicht die Probe darauf zu machen. Denn wenn ich von den jungen Menschen die einen verführe, die anderen verführt *habe*, so müßten doch wohl manche davon, wenn sie älter geworden wären und nun einsähen, daß ich ihnen als jungen Leuten jemals schlechten Rat gegeben hätte, jetzt selbst auftreten und mich anklagen,

um sich Genugtuung von mir zu holen; und wenn sie selber nicht wollten, so müßten die und jene von ihren Angehörigen, Väter, Brüder oder andere Verwandte, wenn wirklich ihre Angehörigen Schaden durch mich genommen hätten, sich dessen jetzt erinnern. Es sind ja doch, wie ich dort sehe, viele von ihnen erschienen, zuerst Kriton dort, mein Alters- und Gaugenosse, der Vater des Kritobulos hier, dann Lysanias von Sphettos, der Vater des Äschines hier, ferner dort Antiphon von Kephisia, der Vater des Epigenes, sodann auch manche andre, deren Brüder mit mir im Verkehr gestanden haben, Nikostratos, des Theozotides Sohn, der Bruder des Theodotos – und zwar ist Theodotos gestorben, so daß der wenigstens seinen Bruder nicht kann durch Bitten zum Schweigen gebracht haben –, auch Paralos ist hier, der Sohn des Demodokos, des Bruder Theages war, und da steht Adeimantos, Aristos Sohn, der Bruder des Platon hier, und Äantodoros, dessen Bruder Apollodoros hier ist[1]. So könnte ich euch noch viele andere nennen, von denen Meletos in seiner Rede einen hätte als Zeugen stellen müssen; hat ers aber damals vergessen, so mag er ihn jetzt stellen, ich erlaub es ihm, und mag es sagen, wenn er etwas von der Art weiß. Aber ihr werdet gerade im Gegenteil finden, ihr Männer, daß sie alle bereit sind, mir beizuspringen, dem Verführer, dem Schädiger ihrer Angehörigen, wie Meletos und Anytos versichern. Die Verführten selbst könnten ja einen Grund haben, warum sie mir beistünden, aber ihre unverführten Angehörigen, ältere Leute, wie sie sind, welchen anderen Beweggrund haben sie denn

[1] Von den hier genannten Jüngern des Sokrates waren nach dem Phädon Platos Kritobulos, Äschines, Epigenes und Apollodoros auch beim Tode des Meisters gegenwärtig. Theages ist der Titelheld eines Gesprächs, das den Namen Platos schwerlich mit Recht trägt. Nach dem Theätet Platos hielt ihn Kränklichkeit bei der Philosophie zurück, von der ihn sein Ehrgeiz eigentlich zur Politik hinzog. Epigenes ist der schlechte Turner, dessen in Xenophons Erinnerungen gedacht wird (S. 115). Von Theodotos ist nichts bekannt.

wohl, mir beizustehen, als den echten und gerechten, daß sie wissen, Meletos lügt und ich sage die Wahrheit?

Nun, ihr Männer, dies ist es ungefähr, und ähnliches wie dies, was ich zu meiner Verteidigung vorzubringen hätte. Vielleicht könnte einer oder der andere von euch unwillig werden, wenn er sich früherer Erfahrungen erinnerte, daß mancher, der eine viel minder schwere Anklage zu bestehen hatte als diese, die Richter um Gnade bat und flehte, unter vielen Tränen, und seine Kinder mit auf die Bühne brachte, um soviel wie möglich das Mitleid zu erregen, und viele andere Freunde und Verwandte, und ich dagegen gar nichts dergleichen scheine tun zu wollen, obwohl für mich doch, wie man meinen sollte, das Äußerste auf dem Spiele steht. Wer daran denkt, könnte sich vielleicht gegen mich in die Brust werfen, und gerade hierdurch erbittert seine Stimme im Zorne abgeben. Gesetzt nun, daß der oder jener von euch so denkt – ich meine ja nicht, daß es so sein muß, gesetzt aber, es wäre so –, so würd ich, glaub ich, die Billigkeit auf meiner Seite haben, wenn ich folgendermaßen zu ihm spräche: Ja, mein Bester, ich habe wohl auch Verwandte, denn ich kann geradeso sprechen, wie es bei Homer heißt[1]: ich stamme auch nicht von einem Eichbaum oder von einem Felsen, sondern von Menschen ab, und habe also Verwandte, und habe auch Söhne, ihr Männer von Athen, drei an der Zahl, von denen einer schon erwachsen ist, zwei aber noch Kinder sind. Dennoch aber werde ich keinen von ihnen hier auftreten lassen, um bei euch um Freisprechung für mich zu betteln. Und warum werd ich nichts von der Art tun? Nicht um mich zu brüsten oder um euch Trotz zu bieten, ihr Männer von Athen, sondern ob ich dem Tode tapfer entgegengehe, das ist eine andre Frage,

---

[1] Doch das Geschlecht, nun nenne mir auch, von wannen du herkommst!
Nicht 'nem Eichbaum doch entstammst du ja oder 'nem Felsen!

So ungefähr spricht (Od. 19, 162 f.) die verständige Penelopeia zu dem eigenen Gatten, der unerkannt, in die Gestalt eines alten Bettlers verwandelt, ihr gegenübersitzt.

ich glaube aber, es würde unrühmlich sein für mich, für euch, für die ganze Stadt, wenn ich etwas dieser Art tun wollte, ein so alter Mann, wie ich bin, und bei dem großen Namen, den ich habe, seis nun mit Recht oder Unrecht, – denn jedenfalls gilt es nun einmal für ausgemacht, daß Sokrates sich vor den meisten Menschen irgendwie hervortue. Wenn also Leute, die sich unter euch hervortun, seis nun durch Wissenschaft oder durch Mannhaftigkeit, oder durch welchen Vorzug es auch sei, sich so benehmen, so kann euch das nur Schande bringen, – wie ich denn oft schon Leute gesehen habe, die für etwas galten, aber sich vor Gericht zum Erstaunen anstellten, als dächten sie, es widerführe ihnen etwas Unerhörtes, wenn sie sterben müßten, – als ob sie unsterblich sein würden, wenn ihr sie nicht ums Leben brächtet. Von diesen Leuten dünkt mich, daß sie der Stadt Schande machen, weil auch mancher Fremde denken wird, daß die hervorragendsten Männer unter den Athenern, denen diese selber bei Ämtern und anderen Wahlen den Vorzug unter sich einräumen, daß diese nicht besser als Weiber wären. Das also, ihr Männer von Athen, dürfen *wir* nicht tun, die wir auch nur im geringsten für etwas gelten, und tun wirs, so dürft *ihr* es nicht *leiden*, sondern müßt gerade zeigen, daß ihr einen, der ein solches Rührstück aufführt und die Stadt damit zum Spotte macht, viel eher verurteilen werdet, als einen, der sich ruhig beträgt. Aber ganz abgesehen von dem Rufe der Stadt, so ist es, dünkt mich, auch *Unrecht*, den Richter zu *bitten* oder seine Freisprechung durch Betteln zu erlangen, statt durch die Macht der Belehrung. Denn nicht dazu sitzt der Richter da, um das Recht nach Gunst zu verschenken, sondern um zu erkennen, was Rechtens ist. Und geschworen hat er, nicht sich gefällig zu erweisen, wenn es ihm gut dünke, sondern nach den Gesetzen zu urteilen. Folglich dürfen *wir* euch nicht zum Meineid *gewöhnen*, und *ihr* dürft euch nicht dazu gewöhnen *lassen*, sonst würden wir alle beide gegen die Götter freveln. Mutet mir also nicht zu, Männer von Athen, mich gegen euch so zu

betragen, wie es meiner Meinung nach mit Ehre, Recht und Frömmigkeit gleich unvereinbar wäre, am wenigsten gegenwärtig, wo ich von Meletos auf Gottlosigkeit angeklagt bin. Denn wollt ich euch beschwatzen und euch durch Bitten Gewalt antun, die ihr doch einen Eid geleistet habt, so würd ich euch ja offenbar lehren zu glauben, es gäbe keine Götter, und indem ich mich gegen die Anklage, nicht an Götter zu glauben, verantwortete, würde ich mich geradezu selber verklagen, daß ich nicht an Götter glaubte. Aber damit verhält es sich anders, Männer von Athen. Denn erstens glaube ich an Götter, wie keiner von meinen Anklägern, und zweitens stell ich es euch und der Gottheit anheim, das Urteil über mich zu fällen, wie es am besten ist für mich und für euch.

Damit beschließt Sokrates seine Verteidigungsrede. Es folgt die Abstimmung der geschworenen Richter, das Ausschütten der Urnen, das Sortieren und Zählen der verurteilenden und der freisprechenden Stimmsteine, und die Verkündigung des Ergebnisses durch den Vorsitzenden des Gerichtshofs, den „Archon König". Sokrates ist mit einer geringen Mehrheit des Verbrechens der Verletzung der Frömmigkeit schuldig erkannt. Da aber die Strafe für dieses Verbrechen nicht durch das Gesetz ein für allemal festgesetzt, sondern für jeden einzelnen Fall dem Gutfinden des Gerichtshofs überlassen ist, so beginnt nun eine zweite Verhandlung über das Strafmaß. Zuerst begründet der Ankläger seinen schon in der Anklageschrift ausgesprochenen Antrag auf Todesstrafe. Darauf erhält der Verurteilte das Wort zu Stellung und Begründung eines Gegenantrags.

Daß ich nicht unwillig über diesen Ausgang werde, ich meine darüber, daß ihr mich verurteilt habt, Männer von Athen, davor schützen mich mancherlei Dinge, besonders aber dies, daß mir der Urteilsspruch nicht unerwartet gekommen ist, so daß ich mich weit eher über das Zahlenverhältnis der Stimmen wundere. Denn ich hätte nicht gedacht, daß ich mit einer so kleinen Mehrheit verurteilt werden würde, sondern mit einer großen. So aber scheint es ja, wenn nur noch dreißig Stimmen[1] auf die andere Seite gefallen wären, so wär ich frei-

---

[1] Andere Lesart: drei Stimmen. Ist die Lesung dreißig die wahre, so scheint diese runde Zahl für die genauere einunddreißig gesetzt zu sein. Denn nach

gesprochen. Dem Meletos gegenüber kann ich mich, glaub ich, selbst so als freigesprochen ansehen; denn so viel sieht jeder, wenn nicht Anytos und Lykon gegen mich aufgetreten wären, so würde er tausend Drachmen Strafe zahlen müssen, weil er nicht den fünften Teil der Stimmen bekommen hätte[1].

Also denn zur Strafschätzung! Hier beantragt mein Gegner Todesstrafe. Und worauf soll ich dagegen antragen, ihr Männer von Athen? Offenbar doch auf das, was ich verdient habe! Wie also? Was hab ich verdient zu erleiden oder zu entrichten dafür, daß ich es mir habe einfallen lassen, nicht Ruhe zu halten, sondern alles zu verachten, worum die meisten Menschen sich kümmern und sorgen, als Geldgeschäfte, Landwirtschaft, Heerführerwürden, Volksreden und sonst allerlei Ämter und Schwurgenossenschaften[2] und Parteiungen, wie sie in der Stadt üblich sind, – ich sage, daß ich diese Dinge verschmäht habe, weil ich zu gut dafür zu sein meinte, meine Sicherheit in solchem Wesen zu suchen, in dem ich weder euch noch auch mir selber hätte nützlich werden können, und statt dessen den anderen Weg eingeschlagen habe, euch Mann für Mann das zu erweisen, was ich für die größte Wohltat halte, nämlich euch einzeln zuzureden, es möchte keiner von euch sich um irgend etwas, das ihm gehöre, kümmern, ehe er sich darum gekümmert hätte, selber so gut und verständig wie möglich zu werden, und es möchte ebensowenig einer um etwas sorgen, was der Stadt gehörte, ehe er um die Stadt selbst gesorgt hätte, und ebenso möchte es jeder mit allem halten,

---

einer Angabe bei Diogenes von Laerte wäre Sokrates mit einer Mehrheit von 281 Stimmen, d. h. wohl mit 281 von 500 Stimmen, verurteilt worden. Davon 31 Stimmen abgezogen, würden 250 verurteilende Stimmen gegen 250 freisprechende gestanden haben, und Sokrates wäre mit Stimmengleichheit freigesprochen gewesen.

[1] Um von leichtsinnigen und schikanösen Anklagen abzuschrecken, bestimmte das Gesetz für den angegebenen Fall diese Geldstrafe. – [2] Über das Heerführeramt siehe Einleitung S. 32. Über die Schwurgenossenschaften vgl. Xenophon Erinnerungen, Anm. zu S. 165.

worum sich einer kümmern kann, – was also habe ich zu leiden verdient dafür, daß ich ein solcher Mensch bin! Etwas Gutes, ihr Männer von Athen, wenn ich mich anders in Wahrheit auf das schätzen soll, was ich wert bin! Und zwar etwas Gutes von solcher Art, daß es auch für mich paßt! Gut denn, was paßt für einen Wohltäter, der ein armer Mann ist, und eines sorgenfreien Daseins bedarf, um sich euerer Aufmunterung widmen zu können? Ich wüßte nichts Passenderes als die Speisung im Stadthause[1]. Wenigstens paßt sie viel besser für ihn, als wenn einer von euch mit einem Rennpferde oder mit einem Zweigespann oder Viergespann in Olympia gesiegt hat. Denn der macht, daß man euch für glücklich ansieht, ich aber mache, daß ihr glücklich seid, und er braucht keine Verpflegung, ich aber brauche sie. Wenn ich mich also auf das schätzen soll, was ich nach Recht und Wahrheit verdient habe, so schätze ich mich darauf, auf Speisung im Stadthause. Vielleicht macht euch dieses Wort von mir wieder den Eindruck wie das, was ich vom Betteln um euer Mitleid sagte, nämlich als ob ich hoffärtig wäre. Das verhält sich aber nicht so, Männer von Athen, sondern vielmehr folgendermaßen: Ich habe in mir die Überzeugung, daß ich mit Willen keinem Menschen unrecht tue, aber euch kann ich nicht davon überzeugen, weil wir uns nur so kurze Zeit haben unterhalten können. Denn ich glaube, wenn es bei euch Gesetz wäre wie bei anderen, ein Gericht über Leben und Tod nicht an einem Tage abzumachen, sondern viele darauf zu verwenden, so würde ich euch überzeugt haben. So aber ist es nicht leicht, in so kurzer Zeit so schwere Beschuldigungen zu entkräften. Da ich nun aber für mein Teil die Überzeugung habe, daß ich niemand unrecht tue, so kann es mir doch nicht einfallen, mir selber unrecht zu tun, und mir selbst das Urteil sprechen zu wollen, daß ich irgend etwas Schlimmes verdient hätte, und auf etwas Derartiges für mich anzutragen. Aus Furcht, wovor

---

[1] Die höchste Ehrung, die der athenische Brauch verdienten Bürgern gewährte.

wohl? Soll ich etwa, um nicht leiden zu müssen, worauf Meletos gegen mich anträgt, wovon ich sage, daß ich nicht weiß, ob es was Gutes oder was Schlimmes ist, – soll ich mir statt dessen etwas aussuchen, wovon ich weiß, daß es schlimm ist, und darauf für mich antragen? Etwa auf Gefangenschaft? Aber was soll ich im Gefängnis leben als ein Knecht der jedesmaligen Behörde? Oder vielleicht auf Geldstrafe, und Haft, bis ich die erlegt habe? Aber das käme wieder auf dasselbe heraus, wovon ich schon sprach; denn ich habe kein Geld, wovon ich die Strafe erlegen könnte. Aber ich soll wohl auf Verbannung antragen, denn auf diese Schätzung würdet ihr vielleicht eingehen. Da müßt ich doch wahrhaftig sehr am Leben hängen, wenn ich so unvernünftig wäre, mir nicht überlegen zu können, daß wenn ihr, meine Landsleute, mein Verkehren mit euch und meine Reden nicht habt vertragen können, sondern sie so überlästig und hassenswert gefunden habt, daß ihr sie nun endlich loszuwerden trachtet, – wenn ich mir nicht überlegen könnte, daß fremde Menschen sie da noch viel weniger ertragen werden! Da hätte ich denn also ein schönes Leben zu führen, wenn ich Athen verlassen und nun, alter Mann wie ich bin, von Stadt zu Stadt ziehen und mich aus einer nach der anderen hinausjagen lassen müßte. Denn das weiß ich gewiß, wohin ich auch komme, überall werden die jungen Leute auf meine Reden hören, so gut wie hier; und weise ich sie von mir, so werden sie selber mich aus der Stadt treiben, indem sie die älteren Leute gegen mich aufhetzen, weise ich sie aber nicht von mir, so werden mich ihre Väter und Verwandten wegjagen, eben aus Sorge um sie.

Vielleicht wird mir einer einwenden: „Kannst du nicht schweigen und im stillen leben, Sokrates, wenn du von hier fort bist?" Das ist es eben, wovon ich manche von euch ganz besonders schwer überzeugen kann. Denn wenn ich sage, daß hieße dem Gotte ungehorsam sein, und aus diesem Grunde könnte ich mich unmöglich stille verhalten, so werdet ihr mir

nicht glauben, sondern werdet denken, ich machte Ausflüchte. Und sag ich, dies wäre auch das beste Los, das ein Mensch haben könnte, jeden Tag von der Tugend zu sprechen, und von den anderen Dingen, von denen ihr mich mit den Leuten reden und mich und die anderen auf die Probe stellen hört, und ein Leben ohne solche Prüfung wäre nicht des Lebens wert, so werdet ihr meinen Worten noch weit weniger glauben. Das verhält sich aber doch so, ihr Männer, nur daß es nicht leicht ist, euch davon zu überzeugen. Ohnehin bin ich es gar nicht gewohnt, mich irgendeines Schadens wertzuschätzen. Ja wenn ich Geld hätte! Dann würde ich mich auf so viel Geld schätzen, wie ich aufbringen könnte; denn davon hätt ich keinen Schaden. So aber hab ich eben kein Geld, – ihr müßtet denn meine Strafe auf so viel setzen wollen, wie ich aufzubringen imstande wäre. Vielleicht könnt ich euch eine Mine Silbers entrichten. Also schätz ich mich auf so viel. Aber Platon hier, ihr Männer von Athen, und Kriton und Kritobulos und Apollodoros, sagen mir, ich möchte mich auf dreißig Minen schätzen, sie wollten Bürgschaft leisten. Auf diese Summe also schätz ich mich, und als Bürgen dafür werden euch diese Männer gut sein.

Es folgt die Abstimmung über das Strafmaß und die Verkündigung des Ergebnisses. Sokrates ist zum Tode verurteilt. Bis zum Gerichtstag war der Angeklagte auf völlig freiem Fuße gewesen. Den zum Tode Verurteilten wird der Archon König sogleich verhaftet und der Behörde der Elf überantwortet haben, der es oblag, das Gefängniswesen zu überwachen und die Vollziehung der Leibesstrafen anzuordnen, und von der wohl ein Vertreter bei der Gerichtsverhandlung gegenwärtig gewesen war. Natürlich nahm die Förmlichkeit der Übergabe des Verurteilten, die Vollziehung der Niederschrift über den ganzen Rechtshandel und dergleichen einige Zeit in Anspruch, ehe die Abführung ins Gefängnis erfolgte. Diesen Umstand benutzte Plato, um seinen Helden noch eine dritte Rede halten zu lassen, zuerst an die Richter, die ihn verurteilt, und sodann an die, welche ihn freigesprochen haben. Den ersten Teil können wir für ein kühnes Phantasiestück halten, dem in der Wirklichkeit kaum ein ähnlicher Vorgang entsprochen haben kann, – denn wie sollten die durch die Reden der Ankläger und die Verteidigungsart des Angeklagten so tief gegen ihn erbitterten

Männer sich so geduldig von ihm noch einmal in einer Strafpredigt haben den Text lesen lassen? Die freilich, welche ihn freigesprochen hatten, und mehr noch seine vielen Freunde unter den Zuhörern der Verhandlung, konnten sich um den Verurteilten drängen und seinen Abschiedsworten begierig und teilnehmend lauschen. Doch sei dem wie ihm wolle, uns bleibt nur übrig, der Darstellung Platos zu folgen. Hören wir den Sokrates zum dritten Male zu seinen Richtern sprechen!

Ein großer Zeitgewinn ist es nicht, Männer von Athen, um dessentwillen ihr für alle Zukunft von denen, die unsere Stadt schmähen wollen, die Beschuldigung und Nachrede werdet tragen müssen, ihr hättet den weisen Sokrates umgebracht. Denn nennen werden sie mich weise, wenn ichs auch nicht bin, wenn sie unserer Stadt was anhängen wollen. Wenn ihr nur noch eine kleine Weile gewartet hättet, so hättet ihr das umsonst gehabt; ihr seht ja mein Alter, wie hoch es ist, und wie nah es dem Ziele des Lebens steht. Ich sage das aber nicht zu euch allen, sondern nur zu denen, die mich zum Tode verurteilt haben. Und zu denselben sag ich auch noch dies. Vielleicht denkt ihr, ich wäre verurteilt worden, weil es mir an Worten gefehlt hätte, durch die es mir hätte gelingen können, euch zu bereden, wenn ich alles tun und sagen zu dürfen geglaubt hätte, um nur von der Anklage losgesprochen zu werden? Da seid ihr weit von der Wahrheit! Freilich bin ich verurteilt worden, weil es mir an was gefehlt hat, aber nicht an Worten, sondern an Dreistigkeit und Unverschämtheit, und an dem Willen, so zu euch zu sprechen, wie ihr es am liebsten gehört hättet, nämlich zu jammern und zu wehklagen, und noch viele andere Dinge zu tun und zu sagen, die meiner nicht würdig gewesen wären, wie ich glaube, – Dinge, wie ihr sie von anderen zu hören gewohnt seid. Aber wie ich damals nicht gemeint habe, daß ich um der Gefahr willen irgend etwas tun sollte, was eines freien Menschen unwürdig wäre, so reut es mich auch jetzt nicht, daß ich mich so verteidigt habe, sondern es ist mir viel lieber, ich habe mich so verteidigt und sterbe, als wenn ichs auf jene Art getan hätte und am Leben bliebe. Denn es ziemt sich im Gericht sowenig wie im Krieg, und

für mich sowenig wie für irgendeinen anderen, die Sachen so zu drehen, daß man um jeden Preis dem Tode entgeht. Denn auch in der Schlacht ist es oft klar genug, daß einer dem Tode würde entrinnen können, wenn er seine Waffen wegwerfen oder den Verfolgern zu Füßen fallen und um sein Leben betteln wollte. Und so gibt es in allen Gefahren allerlei Mittel, dem Tode zu entgehen, wenn man vor nichts zurückscheut, was man sagen und was man tun kann. Aber mich deucht, nicht das ist schwer, dem Tode zu entrinnen, sondern weit schwerer ists, der Sünde und Schande zu entgehen: denn die läuft schneller als der Tod. Und so hat mich langsamen, alten Mann nun der langsamere Verfolger gehascht, und meine geschickten und flinken Ankläger der geschwindere, nämlich die Schande. So gehe ich also von hinnen, von euch des Todes schuldig erkannt, und sie gehen hin, von der Wahrheit schuldig erkannt der Bosheit und der Ungerechtigkeit. Und so gut es für mich bei dem Urteilsspruch ein Bewenden hat, ebensogut auch für sie. Das hat vielleicht geschehen sollen, und ich glaube, daß es gut so ist.

Was aber nun weiter kommen wird, darüber hab ich Lust, euch ein wenig zu weissagen, die ihr mich verurteilt habt. Denn ich stehe jetzt an dem Punkte, wo den Menschen am öftersten das Weissagen kommt, wenn sie im Begriffe sind zu sterben. Ich sage euch nämlich, ihr Männer, die ihr Ursache an meinem Tode seid, daß ihr gleich nachdem ich tot bin, die Strafe empfangen werdet, eine Strafe, die, beim Zeus, viel schwerer sein wird, als die ihr mir mit euerem Todesurteil angetan habt. Jetzt habt ihr dies getan, weil ihr dachtet, ihr würdet dadurch über die Nötigung wegkommen, Rechenschaft von euerem Wandel zu geben. Ich sage aber: damit wird es gerade umgekehrt gehen. Nämlich derer, die euch solche Rechenschaft abverlangen, werden viel mehr werden, Leute, die ich bisher davon abgehalten habe, so daß ihr nichts von ihnen merktet. Und sie werden euch um so viel mehr zur Last fallen, und euch um so viel mehr ärgern, um so viel jünger sie sind. Denn so ihr

denkt, wenn ihr den oder jenen zum Tode brächtet, so würdet ihr die Leute abhalten, euch Vorwürfe zu machen, daß ihr nicht so lebt, wie ihr solltet, so denkt ihr falsch. Denn diese Art, davon loszukommen, führt erstens gar nicht zum Ziele, und sie würde euch zweitens auch nicht zum Ruhme gereichen, sondern die schönste und leichteste ist nicht die, daß man andere unterdrückt, sondern sich selbst in die Verfassung bringt, so gut zu sein, wie man kann. Mit dieser Weissagung nehm ich Abschied von euch, die ihr mich verurteilt habt.

Mit denen aber, die mich freigesprochen haben, möchte ich mich gern über die Sache unterhalten, die sich hier zugetragen hat, während die Beamten noch zu tun haben, und bis ich dahin geführt werde, wo ich sterben muß. Bleibt also noch so lange bei mir, ihr Männer! Es hindert uns ja nichts, miteinander zu plaudern, solange wir dürfen. Ich sehe euch nämlich als meine Freunde an, und wünsche euch daher zu zeigen, was das für einen Sinn hat, was mir jetzt widerfahren ist. Es ist mir nämlich in Wahrheit wunderlich ergangen, ihr Richter, – denn euch darf ich ja Richter nennen! Nämlich meine gewohnte Weissagung, ich meine die Weissagung meiner dämonischen Stimme, die hat sich doch sonst immer sehr häufig vernehmen lassen, und mich gewarnt bei ganz unbedeutenden Dingen, wenn ich im Begriffe war, irgend etwas nicht recht zu machen. Jetzt aber ist mir doch, wie ihr seht, etwas widerfahren, wovon man denken sollte, und was auch wirklich dafür gilt, daß es das Allerschlimmste sei, was es geben könne; ich aber habe weder heute morgen, als ich von Hause wegging, das warnende Zeichen des Gottes vernommen, noch als ich hier in den Gerichtshof eintrat, noch endlich irgendwo in meiner Rede, wenn ich etwas zu sagen im Begriffe war, und bei anderen Reden hat mir doch die Stimme oft mitten im Sprechen halt! geboten, jetzt aber in diesem Handel ist sie mir nirgends, bei keiner Tat und bei keinem Wort, entgegengetreten. Was denk ich nun, daß daran schuld ist? Ich wills euch sagen. Ich vermute, das, was mir hier zugestoßen ist, ist etwas Gutes, und

sicherlich sind wir alle im Irrtum, die wir glauben, daß der Tod etwas Schlimmes wäre, dafür hab ich nun einen starken Beweis. Denn unfehlbar würde mich das gewohnte Zeichen gewarnt haben, wär ich nicht auf gedeihlichem Wege gewesen.

Laßt uns aber noch einmal auf andere Art erwägen, ob wir nicht allen Grund haben zu hoffen, daß es etwas Gutes ist. Der Tod ist doch eins von zwei Dingen: entweder hat es die Bewandtnis damit, daß der Tote gar nicht mehr existiert und keine Empfindung von irgendwas mehr hat, oder er ist, wie das Volk sagt, eine Ortsveränderung, eine Auswanderung der Seele von dem Orte hier nach einem anderen Ort. Ist er nun mit gar keinem Gefühl verbunden, sondern eine Art Schlaf, wie wenn einer schläft, ohne auch nur zu träumen, so liefe ja der Tod auf den größten Gewinn hinaus. Mich dünkt nämlich, wenn sich jemand aus den Nächten, die er verlebt hat, eine aussuchen wollte, in der sein Schlaf so tief gewesen wäre, daß er nicht einmal geträumt hätte, und wenn er dann mit dieser Nacht alle anderen Nächte und Tage seines Lebens vergliche, und sich überlegte, wie viele Tage oder Nächte er wohl in seinem Leben besser und angenehmer zugebracht hätte als jene eine, so würde, deucht mich, ich will gar nicht sagen ein Privatmann, sondern selbst der große König würde finden, daß die leicht zu zählen wären im Vergleich mit seinen übrigen Tagen und Nächten. Wenn es also mit dem Tode diese Bewandtnis hat, so nenn ich ihn einen Gewinn; denn auf diese Art scheint ja die Ewigkeit nicht länger als eine Nacht. Wenn dagegen der Tod so etwas ist wie eine Reise in ein anderes Land, und wenn es wahr ist, was die Leute sagen, daß sich dort alle Verstorbenen befinden, könnte es da wohl ein größeres Glück geben als dieses, ihr Richter? Denn wenn sich einer mit der Ankunft im Hades von diesen Leuten befreit sieht, die sich hier für Richter ausgeben, und dafür die wahren Richter findet, von denen ja die Rede geht, daß sie dort Gericht halten, den Minos und den Rhadamanthys, den Äakos und den Tripto-

lemos[1], und alle die anderen Halbgötter, die sich in ihrem Leben gerecht erwiesen haben, wäre das nicht eine hübsche Reise? Oder mit Orpheus zusammenzutreffen, und mit Musäos[2] und Hesiodos und Homeros, wieviel würde nicht mancher von euch darum geben! Ich wenigstens will gern vielmal sterben, wenn dies wahr ist! Gerade auch für mich würde ein wunderherrlicher Verkehr dort sein, wenn ich den Palamedes träfe, und Aias, den Sohn Telamons, und wen sonst noch, wer von den Alten sein Leben durch ungerechten Urteilsspruch verloren hat[3], und ich dann mein Schicksal mit ihrem vergleichen könnte, so würde das gar nicht ohne Reiz sein, bilde ich mir ein. Und vollends das Schönste von allem, wenn ich es zu meinem Geschäfte machen könnte, den Leuten dort auf den Zahn zu fühlen und zu prüfen, wie ich die Leute hier darauf prüfe, wer von ihnen weise ist, und wer denkt, er wärs, und es doch nicht ist. Wieviel meint ihr wohl, ihr Richter, daß einer darum geben würde, den Mann ausfragen zu dürfen, der einst das große Heer gegen Troja geführt hat, oder den Odysseus, oder den

---

[1] Triptolemos ward in der nach ihm benannten Tragödie des Sophokles von Demeter in einem Wagen, den geflügelte Drachen durch die Lüfte zogen, ausgesandt, den Getreidebau und die Weizenfrucht über den Erdkreis zu verbreiten. Nach dem homerischen Hymnus auf Demeter (V. 474 ff.) richtete er mit anderen Fürsten von Eleusis auf der Göttin Geheiß den Geheimdienst des eleusinischen Festes ein, der den Eingeweihten ein seliges Leben im Hades verbürgte:

> Selig, wer dies schauen gedurft von den Menschen der Erde!
> Doch sind fremd dir die heiligen Weihen geblieben, dann ist dir,
> Starbst du, im dunklen Tal kein Teil am Heile beschieden.

In Platos Gorgias ist er unter den Richtern, die über das Geschick der Verstorbenen entscheiden, nicht genannt, doch hat man ihn auf Vasenbildern unter den Totenrichtern erkannt. — [2] Ein mythischer Sänger. Es gab religiöse Lieder und Seherspüche, die man ihm zuschrieb. — [3] Palamedes, der erfindungsreiche Sohn des Nauplios, ward vom griechischen Heere vor Troja durch Ränke seines Neiders Odysseus schuldlos als Verräter gesteinigt. Siehe Xenophon Erinnerungen S. 227. Aias unterlag der Redekunst des Odysseus im Wettstreit um die Waffen des toten Achilleus, verfiel aus Gram darüber in Wahnsinn und nahm, aus dem Wahn erwacht, sich aus Scham das Leben.

*

Sisyphos[1]? Und so könnte man noch tausend andere nennen, Männer wie Frauen, mit denen dort sprechen und verkehren und sie auf die Probe stellen zu können ein unbeschreibliches Glück sein würde. Jedenfalls verurteilen sie einen um dessentwillen dort nicht zum Tode. Denn wie die Menschen dort in allen Stücken glücklicher sind als hier, so sind sie auch fortan unsterblich, wenn anders das wahr ist, was die Leute sagen.

Aber auch ihr, meine Richter, müßt dem Tode voll gerechter Hoffnung entgegensehen, und euch die eine Wahrheit klarmachen, daß einem guten Menschen nichts Schlimmes widerfährt, weder im Leben noch im Tode, und daß sein Schicksal den Göttern nicht gleichgültig ist. Und so ist auch mir jetzt dies Geschick nicht zufällig zugestoßen, sondern das ist mir klar, daß es jetzt das Beste für mich war, zu sterben und Ruh und Frieden zu bekommen. Das ist auch der Grund, warum mich das Zeichen nirgends von etwas abgehalten hat, und ich bin gar nicht böse auf die, welche mich verurteilt haben, und auch nicht auf meine Ankläger. Freilich haben sie mich nicht in dieser Absicht verurteilt und angeklagt, sondern weil sie mir zu schaden dachten. Das ists, warum sie Tadel verdienen. Aber ich richte nur die eine Bitte an sie: rächt euch an meinen Söhnen, ihr Männer, wenn sie werden herangewachsen sein, indem ihr sie geradeso ärgert, wie ich euch geärgert habe! Ich meine, wenn es euch so vorkommt, als ob sie mehr nach Geld oder etwas anderem trachteten als nach Tugend, und wenn sie sich etwas zu sein einbilden und doch nichts sind, so scheltet sie, wie ich euch ge-

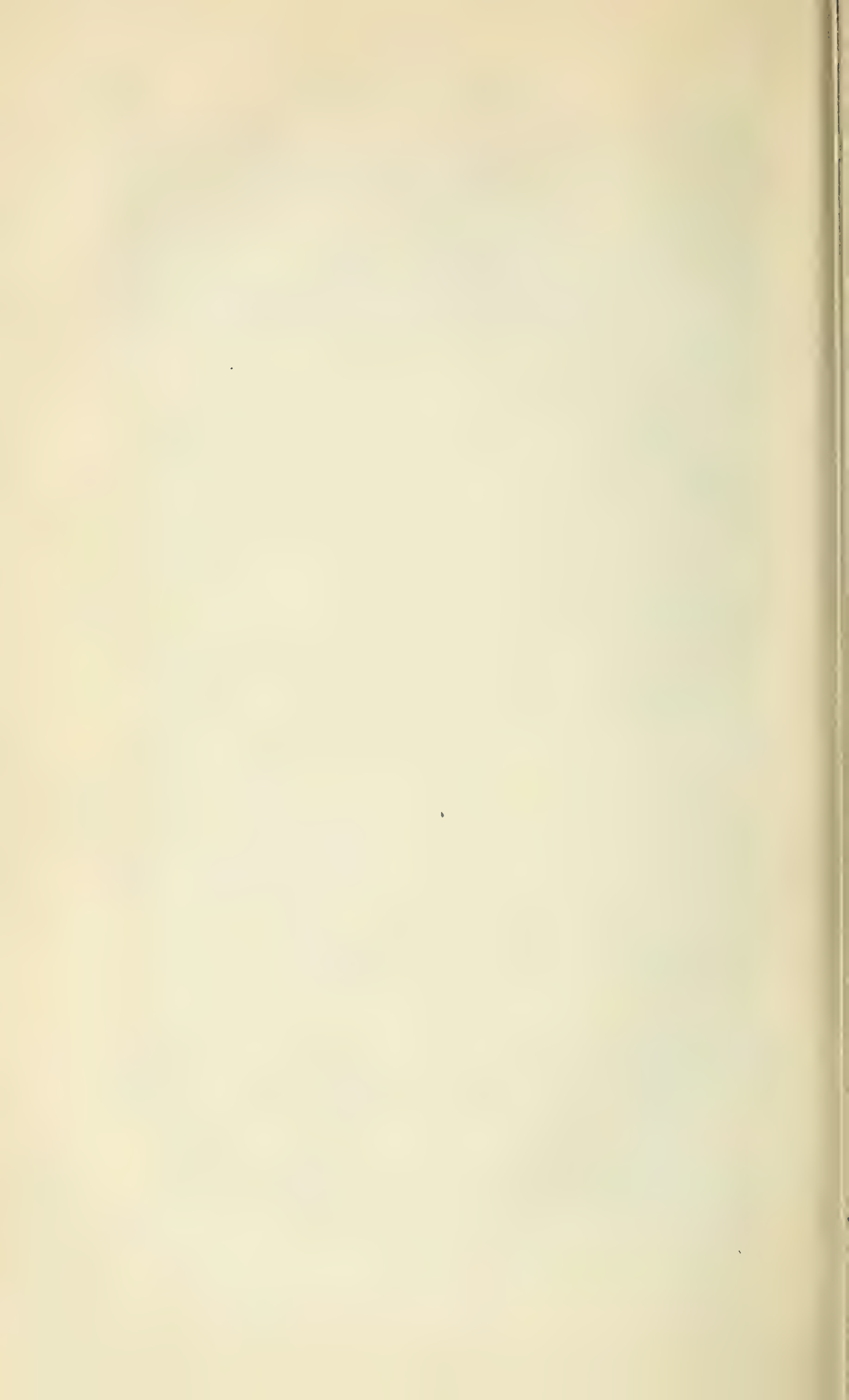
---

[1] Sein Name schon bezeichnet ihn als den Überklugen. Er war nach einer Sage der eigentliche Vater des Odysseus. Zur Strafe dafür, daß er seine Schlauheit auch an den Göttern versucht hatte, hatte er in der Unterwelt ewig den Stein bergan zu wälzen:

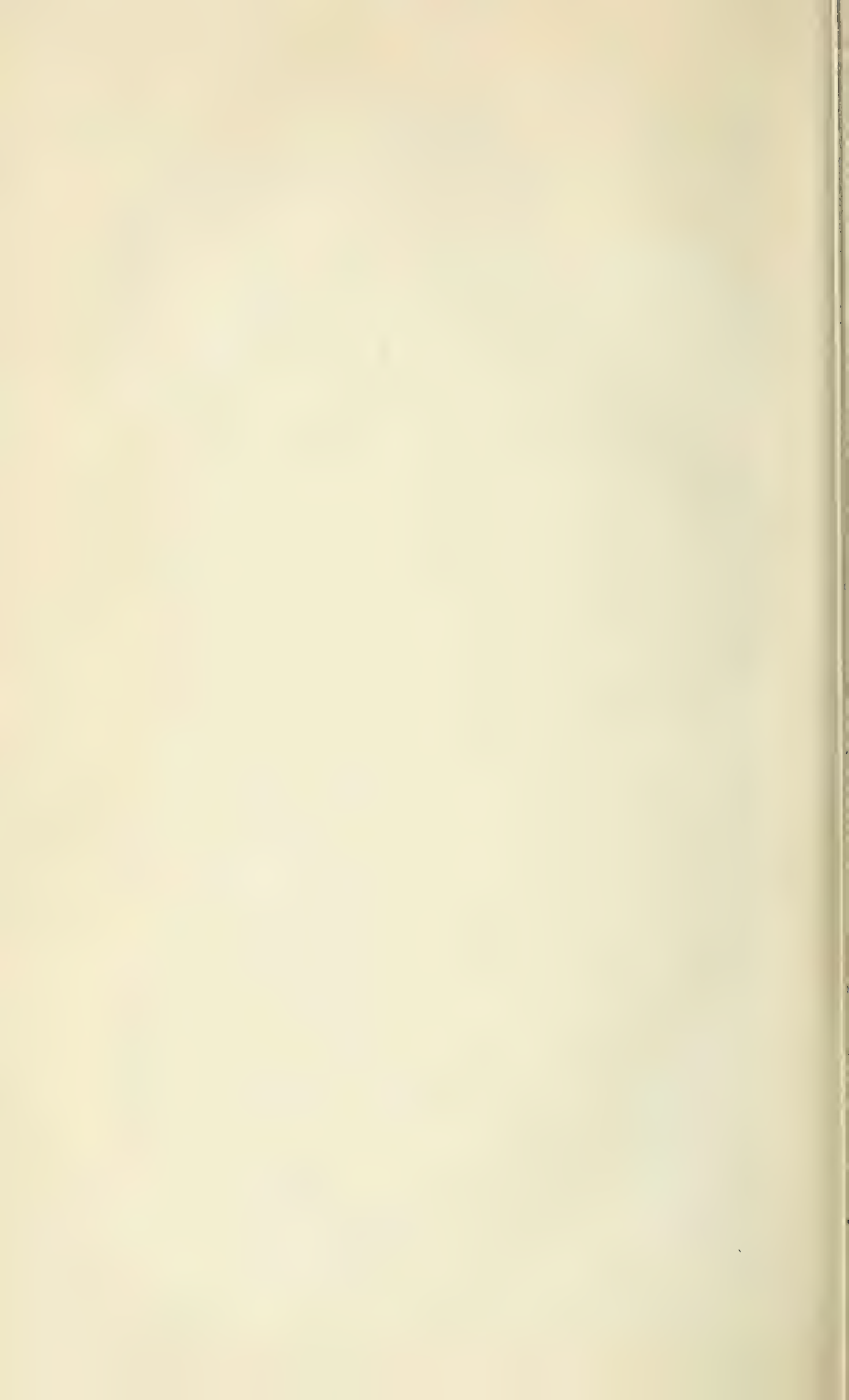
Meint er ihn aber
Schon auf dem Gipfel zu drehn, da zwang ihn die Macht des Gewichtes:
Wieder hinunter in Sprüngen entrollte der tückische Block ihm.

Od. 11, 596 ff.

scholten habe, daß sie sich nicht um das kümmern, worum sie sich kümmern sollten, und sich einbilden, sie wären was, da sie doch gar nichts sind und taugen! Wenn ihr das tut, so habt ihr uns getan, was wir verdient haben, mir und meinen Söhnen. Aber es ist nun Zeit, daß wir von hinnen gehen, ich um zu sterben, und ihr um zu leben. Wessen Los aber das bessere ist, eueres oder meins, das weiß niemand als der Gott.



Plato
Kriton



Der Ort des Gesprächs ist ein athenisches Gefängnis.

Sokrates. Was kommst du zu dieser Stunde, Kriton? Ists nicht noch recht früh am Tage?

Kriton[1]. Freilich!

Sokrates. Welche Zeit ists denn eigentlich?

Kriton. Noch tiefe Dämmerung.

Sokrates. Da wundere ich mich, daß sich der Schließer dazu verstanden hat, dir aufzumachen.

Kriton. Er kennt mich schon. Auch bin ich ein bißchen sein Wohltäter.

Sokrates. Kommst du denn eben erst oder bist du schon lange da?

Kriton. Schon ziemlich lange.

Sokrates. Warum hast du mich nicht gleich geweckt, sondern sitzest so stille bei mir?

Kriton. Gott soll mich bewahren, Sokrates! Schon mir selber wünscht ich was Besseres, als daß mir so der Gram den Schlummer raubt. Aber auch dich hab ich schon die ganze Zeit bewundert, wie du so sanft schlafen kannst, und habe dich mit Fleiß nicht geweckt, daß du die Zeit so sanft wie möglich hinbringen solltest. Schon oft hab ich dich in deinem ganzen Leben um deiner Gemütsart willen glücklich gepriesen, besonders aber jetzt bei dem Schicksal, das dich betroffen hat, wie leicht und geduldig du es trägst.

Sokrates. Lieber Kriton, für mich alten Mann wär es doch auch arg, wenn ich böse werden wollte, daß es endlich an das Sterben geht.

---

[1] Der älteste und vertrauteste Freund des Sokrates. Siehe über ihn Xenophon Erinnerungen S. 174 f. Mehr in Platons Phädon. Eine Anzahl philosophischer Gespräche, die später unter seinem Namen gingen, waren ihm höchstwahrscheinlich untergeschoben.

Kriton. Es geraten auch andere Leute in solches Unglück, Sokrates, die ebenso alt sind, aber das hält sie gar nicht ab, über ihr Schicksal zu murren.

Sokrates. Das ist wahr. Aber warum kommst du eigentlich so früh hierher?

Kriton. Ach, Sokrates, ich bringe dir eine traurige Nachricht, zwar nicht für dich traurig, wie mir scheint, aber traurig und fürchterlich für alle deine Freunde, an der ich, glaub ich, mit am allerschwersten werde zu tragen haben.

Sokrates. Was meinst du damit? Das Schiff aus Delos ist wohl zurück, nach dessen Rückkehr ich sterben soll[1]?

Kriton. Nein, zurück ist es noch nicht, aber ich glaube, es wird heute kommen, nach der Erzählung von Leuten, die von Sunion gekommen sind und es dort zurückgelassen haben. Danach ists klar, daß es heute kommen wird, und dann ist es nicht anders, Sokrates, du wirst morgen dein Leben beschließen müssen.

Sokrates. Nun denn, Kriton, in der Götter Namen! Wenn es ihnen gefällt, so sei es so! Aber ich glaube nicht, daß es heute schon kommt.

Kriton. Warum denkst du das?

Sokrates. Ich werde dirs gleich sagen. Ich soll ja doch am Tage nach der Ankunft des Schiffes sterben, nicht?

Kriton. Ja, so sagen wenigstens die, die über diese Dinge gesetzt sind.

Sokrates. Nun, dann glaub ich nicht, daß es heute kommt, sondern erst morgen. Ich schließe das aus einem Traume, den ich in dieser Nacht gehabt habe, kurz ehe du kamst. Und mir scheint, es hat sich recht glücklich getroffen, daß du mich nicht geweckt hast.

Kriton. Was war es denn für ein Traum?

Sokrates. Ich träumte, eine schöne, wohlgestaltete Frau käme zu mir, in einem weißen Mantel, und riefe mich an und spräche:

---

[1] Was es damit für eine Bewandtnis hatte, wird im Eingange des Phädon erklärt.

In drei Tagen wirst du in Phthias fettem Gefild sein[1].

Kriton. Ein wunderlicher Traum, Sokrates!

Sokrates. Ein deutlicher, wie mir scheint, Kriton.

Kriton. Nur allzu deutlich! Aber mein lieber, einziger Sokrates, folge mir doch jetzt noch, ehe es zu spät ist, und rette dich! Bedenke, was für mich dein Tod in mehr als einer Art für ein schwerer Schlag sein wird! Außer daß ich an dir einen solchen Freund verliere, wie ich gewiß nie wieder einen finden werde, so werden auch viele Leute denken, die mich und dich nicht genau kennen, ich hätte dich retten können, wenn ich nur hätte Geld daranwenden wollen, und hätte es versäumt. Und was kann man wohl Schlimmeres von einem Menschen denken, als dies, daß er sein Geld lieber hätte als seinen Freund? Denn das werden die Menschen doch nicht glauben, wir wären bereit gewesen, dir zur Flucht zu verhelfen und du hättest nicht gewollt.

Sokrates. Ja aber, mein teuerster Kriton, wie kommen wir denn dazu, uns so sehr um die Meinung der Leute zu bekümmern? Die Gescheitesten, um deren Meinung sich zu kümmern eher der Mühe wert wäre, werden denken, die Sache wäre so gegangen, wie sie wirklich wird gegangen sein!

Kriton. Aber du siehst ja, Sokrates, es geht doch nun einmal nicht anders, man muß sich notwendig auch um die Meinung der vielen kümmern! Zeigt es uns doch unser gegenwärtiger Fall selber, daß die vielen wohl imstande sind, einem nicht einen kleinen Schaden anzutun, sondern so ziemlich den allergrößten, wenn man einmal bei ihnen verschrien ist.

Sokrates. Ach wären sie doch imstande, einem recht großen Schaden anzutun, damit sie einem auch recht großen Nutzen erweisen könnten: dann stünd es gut in der Welt! So aber

---

[1] In drei Tagen werd ich in Phthias fettem Gefild sein. Mit diesen Worten erklärt in der Ilias (9, 363) der erzürnte Achilleus den Abgesandten Agamemnons seinen Entschluß, das griechische Heer zu verlassen und in sein Heimatland Phthia in Thessalien zurückzukehren. Sokrates hofft eben im Jenseits seine wahre Heimat zu finden.

können sie weder dies noch jenes, denn sie können ihre Mitmenschen weder verständig noch unverständig machen, sondern tun ihnen an, was der Zufall gibt.

Kriton. Nun ja doch, es mag sein. Aber anworte mir doch einmal auf diese Frage, Sokrates: du machst dir doch nicht etwa Gedanken um mich und deine anderen Freunde, und fürchtest, wenn du von hier entflöhest, so würden uns die Sykophanten Händel machen, weil wir dir fortgeholfen hätten, und wir würden unser ganzes Hab und Gut oder doch viel Geld hergeben müssen oder sonst eine Strafe zu erleiden haben? Wenn du dich um so was sorgst, so laß es nur gut sein! Das kann man von uns doch wohl fordern, daß wir um den Preis deiner Rettung diese Gefahr auf uns nehmen, und noch eine größere, wenn es not tut. Also tu mir die Liebe und folge mir!

Sokrates. Ja, Kriton, ich mache mir solche Gedanken und noch andere dazu.

Kriton. Nun also, darum sorge dich nicht! Es ist gar nicht einmal eine große Summe, für die gewisse Leute dich von hier wegzuschaffen erbötig sind. Und diese Ankläger! Du siehst ja doch, wie wohlfeil die zu haben sind, und wie wenig Geld es braucht, um mit ihnen fertig zu werden! Dir aber steht erstens meine Habe zur Verfügung und wird, denk ich, schon ausreichen, zweitens aber, wenn du glaubst, du dürftest aus Liebe zu mir das Meinige nicht verbrauchen, so haben wir auch auswärtige Freunde hier, die bereit sind, es sich was kosten zu lassen, und einer, Simmias von Theben, hat sogar eigens dazu Geld mit hergebracht, aber auch Kebes[1] und andere sind bereit dazu. Also wie gesagt, laß dich diese Furcht nicht hindern, dich zu retten! Laß dich auch das nicht abhalten, was du vor Gericht sagtest, daß du nicht wissen würdest, was du anfangen solltest, wenn du ins Ausland gingst. Denn es gibt viele Orte, wo sie dich gut auf-

[1] Über die Thebaner Simmias und Kebes siehe Xenophon Erinnerungen S. 120 und den Phädon.

nehmen werden, wenn du hinkommst, und gehst du nach Thessalien, so habe ich Freunde dort, die dich hoch verehren und dir solche Sicherheit gewähren werden, daß dir in ganz Thessalien niemand was anhaben soll. Obendrein aber dünkt mich, Sokrates, es ist gar nicht einmal gerecht, was du zu tun vor hast, daß du dich preisgeben willst, wo du dich retten könntest, und nach demselben Ziele hinstrebst, nach dem deine Feinde streben müssen und gestrebt haben. Zudem handelst du auch an deinen Söhnen treulos, wie mich dünkt, die du aufziehen und zum Guten anleiten könntest, statt daß du sie im Stich lassen und dich aus dem Staube machen willst, so daß sie, soviel an dir liegt, ein Los haben werden, wie sies nun eben trifft. Entweder soll man keine Kinder zeugen oder man soll auch bis ans Ende keine Mühe um sie scheuen, die ihre Ernährung und Erziehung mit sich bringt. Du aber scheinst mir die bequemste Partei zu nehmen. Statt dessen solltest du das ergreifen, was ein guter und tapferer Mann zu ergreifen hat, da du ja doch in deinem ganzen Leben dich der Tugend zu befleißigen meinst. Ich wenigstens schäme mich für dich, und für uns alle, die wir deine Freunde sind. Denn ich fürchte, es wird so aussehen, daß wir in dieser ganzen Sache mit einer gewissen Unmännlichkeit verfahren sind, so gleich anfangs, daß wir es überhaupt zu dem Prozesse haben kommen lassen, was gar nicht hätte geschehen dürfen, dann mit dem Verlauf, den er genommen hat, und zuletzt nun mit diesem Schluß, der wie ein Hohngelächter über das Ganze aussieht, so daß wir den Leuten recht feig und erbärmlich vorkommen werden, daß wir ihn uns so haben über den Hals kommen lassen und dich nicht gerettet haben, und du dich selber auch nicht, ob es sich gleich hätte machen und ausführen lassen, wenn wir auch nur im geringsten zu was nütze gewesen wären. Drum gib acht, Sokrates, daß du dir zu dem Schaden nicht auch noch Schande zuziehst! Überleg dirs wohl! Oder vielmehr, zum Überlegen ists keine Zeit mehr, sondern

zum Entschluß. Entschluß aber gibts nur einen: die nächste Nacht muß alles getan sein. Warten wir noch, so wirds unmöglich und nicht mehr ausführbar. Also ich bitte dich um alles, Sokrates, folge mir und weigere dich nicht!

Sokrates. Mein lieber Kriton, dein Eifer ist alles Dankes wert, wäre er nur ein bißchen richtig angebracht! Ist er das aber nicht, so quälst du mich nur damit, und je größer der Eifer, desto ärger die Qual! Doch wie die Dinge stehen, müssen wir untersuchen, ob wir so zu handeln haben, wie du meinst, oder nicht. Denn mein Sinn steht jetzt so, wie er von jeher gestanden hat, nämlich keiner anderen Regung zu folgen, die in mir ist, als nur den Gründen, die mir die richtigsten scheinen, wenn ich die Sache vernünftig erwäge. Ich kann die Grundsätze, zu denen ich mich ehedem zu bekennen pflegte, jetzt nicht verwerfen, nachdem ich in diese Lage gekommen bin, sondern sie erscheinen mir noch so ziemlich in demselben Lichte wie zuvor. Und können wir jetzt keine besseren finden als sie, so verlaß dich darauf, ich werde dir nicht nachgeben, wenn uns auch die Macht der Vielen noch mehr bange machen will, als sie jetzt schon versucht, indem sie uns wie Kinder mit Popanzen ängstigt, mit Fesseln und Hinrichtungen und Gütereinziehungen. Wie werden wir wohl die Sache am zweckmäßigsten untersuchen können? Wohl indem wir zuerst die Frage wieder aufnehmen, die du vorhin erwähntest, ob wir nämlich recht oder unrecht hatten, wenn wir in früheren Zeiten jedesmal zu dem Ergebnis kamen, daß man von den Meinungen der Menschen die einen beachten müßte, die anderen aber nicht, oder ob das zwar vor meiner Verurteilung gut und recht so war, jetzt aber, wie du zu meinen scheinst, in seiner Blöße dasteht, als eine Redensart, die nach etwas aussah, in Wahrheit aber nichts war als eine Kinderei und ein leeres Geschwätz. Ich für mein Teil wünsche die Sache noch einmal mit dir zusammen zu untersuchen, Kriton, ob sie mir

etwa jetzt in verändertem Licht erscheinen wird, seit ich in dieser Lage stecke, oder noch in dem nämlichen, und ob wir unserem Satze den Abschied geben oder ob wir ihm treu bleiben sollen. Es sprachen doch alle, die überhaupt was darüber sagen zu können meinten, ungefähr so, wie ich vorhin sagte, daß man von den Meinungen, die unter den Menschen herrschten, die einen zu beachten hätte, die anderen aber nicht? Bei den Göttern, Kriton, glaubst du nicht, daß dies Urteil richtig ist? Du bist ja doch, soweit das Menschen von Menschen sagen können, für dein Teil sicher vor der Gefahr, morgen sterben zu sollen, und was mir widerfahren ist, wird dir das Urteil nicht verrücken. So erwäge denn: glaubst du nicht, daß es richtig ist, wenn wir sagen, man müsse nicht alle Meinungen der Menschen berücksichtigen, sondern nur einige, andere aber nicht? Was sagst du dazu? Ist es richtig?

Kriton. Es ist richtig.

Sokrates. Und zwar soll man die beachten, die etwas wert sind, und die nichts wert sind, nicht?

Kriton. Gewiß.

Sokrates. Die aber etwas wert sind, sind das nicht die Meinungen der verständigen Menschen, und die nichts wert sind, die der unverständigen?

Kriton. Natürlich.

Sokrates. Nun wohlan! Wie urteilten wir nun zum Beispiel über diese Frage: ein Mensch, der Leibesübungen treibt und darauf aus ist, achtet der auf jedermanns Lob oder Tadel, oder nur auf Lob oder Tadel von einem einzigen, nämlich von seinem Arzt oder seinem Turnmeister?

Kriton. Nur auf einen einzigen.

Sokrates. Zu scheuen hat er also nur den Tadel dieses einen Mannes, und nur seines Lobes sich zu freuen, Lob und Tadel der vielen können ihm gleichgültig sein?

Kriton. Offenbar.

Sokrates. In all seinem Tun also, im Turnen, im Essen und Trinken[1], wird ers so machen müssen, wie es dem einen Mann gut scheint, der der Sache Meister ist und sie versteht, und wenn alle anderen Menschen entgegengesetzter Meinung wären?

Kriton. So ists.

Sokrates. Schön! Wenn er aber dem einen ungehorsam ist und seine Meinung verachtet, und dafür die Reden der vielen berücksichtigt, die nichts von der Sache verstehen, wird er da nicht Schaden nehmen?

Kriton. Natürlich.

Sokrates. Und was für Schaden? Ich meine, worauf bezieht sich der Schaden und an welchem Teile trifft er den Ungehorsamen?

Kriton. Offenbar an seinem Leibe. Dem wird er verderblich.

Sokrates. Ganz richtig. Ist es nun nicht mit allem anderen ebenso, Kriton? Um nicht alles einzeln durchzunehmen, wenn sichs, wie jetzt hier zwischen uns beiden, darum handelt, was recht oder unrecht, was rühmlich oder schimpflich, gut oder schlecht ist, haben wir da der Meinung der vielen zu folgen und uns vor ihr zu scheuen, oder der Meinung des einen, wenn es so einen gibt, der die Sache versteht, und vor dem wir uns also mehr schämen und fürchten müssen, als vor allen anderen zusammengenommen, weil wir, wenn wir ihm ungehorsam sind, die Sache schädigen und verderben werden, von der wir immer annahmen, daß sie durch Gerechtigkeit besser würde und durch Ungerechtigkeit schlechter? Oder gibt es keine solche Sache?

Kriton. Ich glaube doch, Sokrates.

Sokrates. Wohlan denn, wenn wir die Sache, die durch alles, was gesund ist, verbessert und durch alles Ungesunde verdorben wird, wenn wir die zugrunde gerichtet haben, weil wir nicht der Meinung der Sachverständigen folgten,

[1] Es ist die Rede von einem Menschen, der das Turnen berufsmäßig oder sportmäßig treibt, sich zum Athleten trainieren will.

verlohnt sichs da noch zu leben, wenn diese Sache in Grund und Boden verdorben ist? Diese Sache ist doch unser Leib? Nicht?

Kriton. Gewiß.

Sokrates. Verlohnt sichs also zu leben mit einem elenden und zugrunde gerichteten Leibe?

Kriton. Gewiß nicht.

Sokrates. Mit der anderen Sache dagegen, der die Ungerechtigkeit schadet und die Gerechtigkeit nützt, glaubst du, mit der verlohnte sichs zu leben, wenn sie zugrunde gerichtet ist? Halten wir diese Sache minder wert als unseren Leib, sei sie nun, was sie sei? Ich meine die, worauf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit einwirken?

Kriton. Durchaus nicht.

Sokrates. Sondern wertvoller?

Kriton. Viel wertvoller.

Sokrates. Das heißt doch also, mein Bester, wir haben uns gar nicht so sehr darum zu kümmern, was die vielen von uns sagen werden, als was der eine sagt, der sich auf Recht und Unrecht versteht, und die Wahrheit selber mit ihm, – so daß dein Rat erstens hierin nicht richtig war, daß du meintest, wir müßten uns um die Meinung der Menge kümmern über das, was recht und rühmlich und gut, und was das Gegenteil wäre. Freilich kann einer einwenden, die Menge wäre ja doch imstande, einen ums Leben zu bringen. Nicht?

Kriton. Das ist ebenso klar, Sokrates, das kann einer einwenden!

Sokrates. Du hast ganz recht. Aber, mein wackerer Freund, wie auf die Frage, über die wir eben gesprochen haben, mir wenigstens noch immer dieselbe Antwort die wahre zu sein scheint wie sonst, so nimm auch diese zweite noch einmal vor, und sieh, ob wir auch hier dabei zu bleiben haben oder nicht, daß man nicht dies über alles stellen soll, daß man überhaupt lebt, sondern daß man so lebt, wie es gut ist.

Kriton. O dabei müssen wir bleiben.

Sokrates. Und daß leben, wie es gut ist, ebensoviel heißt, wie löblich und gerecht leben, bleibt es dabei oder nicht?

Kriton. Es bleibt dabei.

Sokrates. Nun, wenn wir darüber einig sind, so haben wir also nun wohl dies zu untersuchen, ob es gerecht ist, wenn ich ohne Erlaubnis der Athener von hier zu entkommen suche, oder ob es ungerecht ist? Und zeigt sichs dann, daß es gerecht ist, so wollen wirs versuchen, im anderen Fall aber wollen wirs bleiben lassen. Die Fragen aber, die du zur Sprache bringst, nach den Kosten, und der Meinung der Leute, und der Erziehung meiner Kinder, die werden, fürcht ich, nur Fragen für Leute sein, die da leichthin andere ums Leben bringen, – und sie ebenso leichthin wieder lebendig machen würden, wenn sie könnten, ohne sich irgend was Vernünftiges dabei zu denken, d. h. eben für die große Menge, von der wir vorhin sprachen. Für uns dagegen wird es, denk ich, da wir nun einmal gegen die Vernunft der Sache nicht an können, es wird, sag ich, nichts weiter für uns zu fragen geben, als das, wovon wir eben sprachen, ob wir nämlich gerecht handeln werden, wenn wir den Leuten Geld geben, und Dank dazu, die mich von hier entführen sollen, und wenn wir selber uns entführen lassen oder dabei helfen, oder ob wir in der Tat und Wahrheit mit allen diesen Dingen unrecht tun werden. Und zeigt sichs, daß wir unrecht tun, so haben wir uns, fürcht ich, darum, ob wir sterben müssen, wenn wir hierbleiben und stillhalten, ebensowenig zu kümmern, wie ob uns irgend etwas anderes treffen wird, sondern das alles muß zurücktreten vor der einen Sorge, daß wir kein Unrecht tun?

Kriton. Es scheint mir ja, daß du recht hast, Sokrates, aber sieh wohl zu, was wir tun!

Sokrates. Laß uns nur die Sache gemeinschaftlich überlegen, bester Freund, und wo du dem widersprechen kannst,

was ich sage, so widersprich und ich werde dir folgen. Wo aber nicht, so hör endlich auf, mein Teuerster, mir immer wieder mit derselben Rede zu kommen, daß ich mich wider Willen der Athener von hier fortstehlen sollte. Ich lege ja den höchsten Wert darauf, mit deiner Zustimmung zu handeln, und nicht ohne sie. Sieh dir also zuerst das an, wovon wir ausgehen wollen, ob du es richtig findest, und versuche dann, auf meine Fragen so zu antworten, wie du nur irgend glaubst, daß du es kannst!

Kriton. Gut, ich will es versuchen.

Sokrates. Sind wir der Meinung, daß man in keinem Falle unrecht tun darf, oder daß man es in dem einen Falle darf und in dem anderen nicht? Ist es so, wie wir früher oftmals miteinander angenommen haben, daß es niemals gut oder löblich sei, anderen unrecht zu tun? Oder sind uns alle diese unseren früheren Ergebnisse in diesen wenigen Tagen wieder zerronnen, und haben demnach wir zwei alten Männer so oft ganz ernsthaft miteinander disputiert und die ganze Zeit her gar nicht gemerkt, daß wir schwatzten, wie die Kinder schwatzen? Oder verhält sichs vielmehr wirklich so, wie wir damals sagten, mag uns nun die Menge beistimmen oder nicht, und mag uns ein noch schwereres Los bevorstehen, als mir jetzt bevorsteht, oder ein sanfteres – daß das Unrechttun für den, der es tut, unter allen Umständen eine schlimme und schimpfliche Sache ist? Erkennen wir das an oder nicht?

Kriton. Wir erkennen es an.

Sokrates. Das heißt also, man darf in keinem Falle unrecht tun?

Kriton. Gewiß nicht.

Sokrates. Das heißt also, man darf auch nicht, wie die meisten Menschen glauben, einem wieder unrecht tun, von dem man Unrecht erlitten hat, sintemal man in keinem Falle unrecht tun darf?

Kriton. So kommt es heraus.

*

Sokrates. Was meinst du aber? Darf man einem Übles tun oder nicht?

Kriton. Offenbar nicht.

Sokrates. Wie aber? Einem wieder Übles tun, wenn einem Übles angetan wird, ist das gerecht, wie die Menge sagt, oder ists nicht gerecht?

Kriton. Durchaus nicht gerecht.

Sokrates. Denn einem Menschen Übles tun und ihm Unrecht tun ist ein und dasselbe?

Kriton. Da hast du wohl recht.

Sokrates. Das heißt also, man darf auch zur Vergeltung keinem Menschen unrecht tun oder ein Übel zufügen, wenn man auch noch so übel von ihm behandelt wird? Sieh wohl zu, Kriton, daß du mir hier nicht ein Zugeständnis wider deine Überzeugung machst! Denn ich weiß wohl, es gibt nur ganz wenige Menschen, die so denken, und wird auch künftig nur wenige geben. Die nun so gesinnt sind und die es nicht sind, zwischen denen gibt es keinen gemeinsamen Rat, sondern unvermeidlich müssen sie einander geringschätzen, wenn die einen auf der anderen Ratschlüsse sehen. Überlege denn also auch du die Sache recht genau, ob du dich mit einschließest und einverstanden bist, und ob wir also in unserer Beratung hiervon ausgehen sollen, daß es niemals in der Ordnung sei, unrecht zu tun oder Unrecht mit Unrecht zu vergelten, oder wenn man übel behandelt wird, sich so zur Wehr zu setzen, daß man den anderen wieder übel behandelt, oder ob du dich von dieser Meinung lossagst und mit diesem Ausgangspunkt nicht einverstanden bist. Ich für mein Teil habe schon lange so gedacht und denke auch jetzt noch so. Wenn du nun irgend anders gesinnt bist, so sag es und belehre mich! Bleibst du aber bei unserer alten Annahme, so höre, was weiter folgt.

Kriton. Ich bleibe dabei und bin einverstanden. Also fahr fort zu sprechen.

Sokrates. So sprech ich also weiter oder frage vielmehr weiter. Wovon einer erkannt hat, daß es einem anderen von Rechts wegen zukommt, hat er ihm das zu leisten oder darf ers ihm unterschlagen?

Kriton. Er hat es zu leisten.

Sokrates. So mach nun hiervon die Anwendung! Wenn wir von hinnen gehen, ohne von der Stadt die Erlaubnis erhalten zu haben, behandeln wir dann andere übel, und das diejenigen, welche wir am wenigsten sollten, oder nicht? Und bleiben wir dem treu, was wir als gerecht erkannt haben, oder nicht?

Kriton. Die Frage versteh ich nicht, Sokrates, und weiß nicht darauf zu antworten.

Sokrates. Betrachte die Sache einmal so! Gesetzt, wir wären im Begriffe, von hier – sag ich zu entlaufen, oder wie es heißen soll – und da träten uns plötzlich die Gesetze und das gemeine Wesen unserer Stadt in Person in den Weg und fragten: „Sag doch einmal, Sokrates, was hast du im Sinn? Gehst du mit der Tat, die du da unternimmst, auf etwas anderes aus als darauf, uns Gesetze und die ganze Stadt, so viel an dir liegt, zugrunde zu richten? Oder bildest du dir ein, eine Stadt könnte bestehen und dem sicheren Umsturz entgehen, in der die gefällten Richtersprüche keine Geltung hätten, sondern von Privatleuten unwirksam und zunichte gemacht würden?" Was werden wir auf diese und ähnliche Reden antworten, Kriton? Könnte doch einer, zumal ein Redner, noch vieles zur Verteidigung dieses Gesetzes vorbringen, wenn wir es angreifen wollten, welches da vorschreibt, daß die Urteilssprüche der Gerichte vollzogen werden sollen! Werden wir ihnen vielleicht antworten: „Ja, die Stadt hat uns aber unrecht getan und den Rechtsstreit falsch entschieden!" Werden wir so antworten oder nicht?

Kriton. Beim Zeus, so, wie du sagst, Sokrates.

Sokrates. Wie nun, wenn die Gesetze weiter sprächen: „War denn das unsere Abrede? Oder lautete sie vielmehr so, daß

es bei den Richtersprüchen sein Bewenden haben sollte, welche die Stadt fällte?" Wenn wir uns über diese Rede verwundern wollten, so würden sie vielleicht weiter sagen: „Sokrates, du brauchst dich über unsere Rede nicht zu verwundern, antworte lieber darauf! Du bist ja gewohnt, mit Frage und Antwort umzugehen. Wohlan denn, was hast du uns und der Stadt vorzuwerfen, daß du uns zugrunde zu richten suchst? Haben wir nicht erstens dich in die Welt gesetzt, und hast du es nicht uns zu verdanken, daß dein Vater deine Mutter zum Weibe nahm und dich erzeugte? Sag doch also, ob du gegen diese unter uns, wir meinen die Gesetze, die sich auf die Ehe beziehen, ob du gegen die etwas einzuwenden oder etwas an ihnen auszusetzen hast?" Nein, würde ich antworten. „Aber wohl an den anderen, über die Auferziehung der Kinder und ihre Unterweisung, die auch dir zuteil geworden ist? Haben die von uns, die hierüber gesetzt sind, etwa nicht wohl daran getan, daß sie deinem Vater vorschrieben, er sollte dich in Musik und was dazu gehört, und in Leibesübungen[1] unterweisen lassen?" Doch, würde ich antworten. „Nachdem du aber geboren und großgezogen und unterrichtet worden warst, kannst du da wohl leugnen, erstens, daß du damit unser Sprößling und unser Knecht geworden warst, du, so gut wie deine Vorfahren? Und wenn dem so ist, glaubst du da, du hättest gleiches Recht mit uns, und was wir dir antun wollen, das dürftest du uns wieder antun? Gegen deinen Vater hattest du ja doch kein gleiches Recht, und gegen deinen Herrn, wenn du einen hättest, hättest dus auch nicht, und dürftest ihm nicht wieder antun, was er dir antäte, – dürftest ihn nicht wieder schelten, wenn er dich schölte, und bekämst du

[1] Das Nähere über die drei Schulen, welche die athenischen Knaben zu besuchen pflegten, die Leseschule, die den Schülern auch die Kenntnis der nationalen Dichtung vermittelte, die Schule des Lautenspiels und Gesangs und die Turnschule, ist in Platos Protagoras ausgeführt. Hier ist unter der „Musik und was dazugehört" der Unterricht in der Leseschule mitverstanden.

Schläge von ihm, ihn nicht wiederschlagen, und so in allen Stücken. Und gegen deine Vaterstadt und ihre Gesetze, meinst du, soll dir das erlaubt sein, und wenn wir dich ums Leben bringen wollen, weil wir glauben, daß es so Rechtens ist, dann willst du auch deinerseits uns Gesetze und deine Vaterstadt, so gut du kannst, wieder vernichten, und willst auch noch behaupten, du tätest recht damit, du, der du ja nach der wahren Tugend trachtest? Bist du so gescheit, daß du nicht weißt, daß das Vaterland ehrwürdiger ist als Vater und Mutter und alle anderen Vorfahren, und heiliger und erhabener, und in höherem Ansehn steht bei den Göttern und bei allen vernünftigen Menschen, und daß man sein Vaterland mehr verehren und sich mehr in es schicken muß, und ihm mehr nachgeben, wenn es zürnt, als selbst seinem Vater, und wenn man es nicht im guten bereden kann, daß man dann zu tun hat, was es befiehlt, und wenn es einem ein Leid auferlegt, das Leid ruhig zu dulden hat, seien es Schläge, seiens Fesseln, seis, daß es einen in den Krieg schicken will, sich Wunden oder den Tod zu holen, – daß man ihm auch dann ruhig zu gehorchen hat, weil es **dies** ist, was das Gesetz verlangt, aber nicht, daß man sich drücke oder zurückziehe oder von seinem Posten weiche, sondern daß man im Kriege wie vor Gericht und allenthalben tue, was die Stadt und das Vaterland gebietet, oder aber es mit Worten überzeuge, daß das Recht es anders verlangt, während Gewalt zu brauchen gegen Vater und Mutter Sünde ist, und viel mehr noch gegen das Vaterland?“ Was werden wir darauf sagen, Kriton? Daß die Gesetze recht haben oder nicht?

Kriton. Ich glaube, ja.

Sokrates. „So überlege nun, Sokrates,“ würden die Gesetze vielleicht fortfahren, „ob wir recht haben, wenn wir dir sagen, daß du uns ungerecht behandelst mit dem, was du zu tun unternimmst. Wir, die wir dich erzeugt, großgezogen, unterrichtet, und dir an allem Schönen, worüber wir Macht besaßen, Anteil gewährt hatten, dir so gut wie

allen Bürgern; wir haben trotzdem jedem Athener, der da Lust hat, Macht und Erlaubnis gegeben, wenn er erwachsen ist und in die Bürgerliste eingetragen worden ist, und sich die Dinge in der Stadt und uns Gesetze angesehen hat, sein Hab und Gut zu nehmen und damit auf und davon zu gehen, wenns ihm beliebt. Und keins von uns Gesetzen steht ihm dabei im Wege oder verbietet es ihm, seis, daß er sich einer neuen Ansiedlung anschließen will, seis, daß er in eine andere Stadt überzusiedeln wünscht, – immer steht es ihm frei, mitsamt seiner Habe zu gehen, wohin es ihm gefällt. Wer da aber hierbleibt von euch, während er doch sieht, in welcher Weise wir die Rechtshändel entscheiden und sonst die Stadt verwalten, von dem behaupten wir dann freilich, daß er sich durch die Tat anheischig gemacht hat, alles zu tun, was wir ihm befehlen werden, und wer uns dann nicht gehorcht, von dem sagen wir, daß er dreifaches Unrecht tut, weil er in uns erstens seine Erzeuger durch Ungehorsam beleidigt, zweitens seine Erzieher, und drittens, weil er trotz seines Versprechens, uns zu gehorchen, doch nicht gehorcht, und ebensowenig uns durch Vorstellungen zu gewinnen sucht, wenn wir etwas nicht recht machen, da wir ihm doch das Recht dazu gönnen, und die Befehle, die wir ihm zu geben haben, nicht als Machtgebote verkündigen, wie die Gewaltherrscher tun, sondern jedem die Wahl zwischen zwei Dingen lassen, entweder uns durch Vorstellungen für seine Meinung zu gewinnen oder unseren Willen zu tun, er aber tut weder das eine noch das andere.

Dies sind die Anklagen, die wir gegen dich werden erheben müssen," werden die Gesetze fortfahren, „wenn du wirklich ausführst, was du im Sinne hast, und zwar gegen dich nicht weniger, als gegen andere Athener, sondern so sehr wie nur gegen irgendeinen." Wenn ich nun fragen wollte, warum denn, so würden sie mich wohl mit vollem Recht anfassen und sagen, weil ich so sehr wie nur irgendein Athener jene Verpflichtung auf mich genommen hätte. „Haben wir

doch starke Beweise dafür," würden sie wohl sagen, „daß du mit uns und der Stadt zufrieden gewesen bist. Sonst würdest du doch nimmermehr beständiger als irgendein anderer Athener in ihr geblieben sein, wenn sie dir nicht mehr als anderen gefallen hätte. Niemals hast du die Stadt verlassen, um ein fremdes Fest zu besuchen, es wäre denn einmal die Spiele auf dem korinthischen Isthmus, und ebensowenig sonst zu irgendeinem Zwecke, als etwa dann und wann auf einem Feldzug. Denn sonst hast du niemals eine Reise gemacht wie andere Leute, und niemals hat dich das Verlangen ergriffen, eine andere Stadt und andere Gesetze kennen zu lernen, sondern du fandest dein Genüge an uns und an unserer Stadt, so entschieden hieltest du dich zu uns und gelobtest, in der Stadt nach uns zu leben. Hast du doch auch Kinder in ihr gezeugt, und auch damit bewiesen. daß sie dir wohl gefiel. Ferner stand es dir doch auch in deinem Prozesse selbst noch frei, auf Verbannung für dich anzutragen, wenn du gewollt hättest, und so mit Erlaubnis der Stadt zu tun, was du jetzt gegen ihren Willen zu tun versuchst. Statt dessen spieltest du dich dort auf, als machtest du dir gar nichts daraus, wenn du sterben solltest, sondern zogst, wie du sagtest, der Verbannung den Tod vor. Und jetzt schämst du dich weder der Reden, die du damals führtest, noch kümmerst du dich um uns Gesetze, sondern versuchst, uns zunichte zu machen, und beträgst dich, wie sich der schlechteste Knecht betragen würde, indem du davonzulaufen unternimmst, gegen die Verträge und Verheißungen, nach denen du dich in der Stadt zu leben verpflichtet hast. Antworte uns zuerst einmal auf diesen letzten Punkt, ob wir recht haben oder unrecht, wenn wir sagen, du hättest uns, nicht mit Worten, aber mit der Tat, versprochen, in Übereinstimmung mit uns in der Stadt zu leben?" Was sollen wir ihnen sagen, Kriton? Sollen wir ihnen recht geben?

Kriton. Es geht nicht anders, Sokrates.

Sokrates. Würden sie dann aber nicht weiter fragen: „Und die Verheißungen und Verpflichtungen gegen uns, die du nun übertrittst, die hast du nicht aus Zwang auf dich genommen oder aus Täuschung oder im Drange des Augenblicks, wo du dirs nicht recht überlegen konntest, sondern du hast siebzig Jahre Zeit gehabt, in denen du dich hättest fortbegeben können, wenn wir dir nicht gefielen, oder wenn dir die Verpflichtungen ungerecht vorkamen, die wir dir auferlegten. Du hast aber weder Sparta zum Wohnort gewählt, noch Kreta, wo doch eine gute Verfassung ist, wie du bei jeder Gelegenheit sagst, noch irgendeine andere Stadt in Griechenland oder Barbarenland, sondern hast dich seltener von hier entfernt, als die Lahmen und Blinden oder andere Krüppel. So ganz besonders bist offenbar gerade du mit der Stadt zufrieden gewesen, und mit uns Gesetzen auch: denn wem kann eine Stadt gefallen und ihre Gesetze nicht? Und nun willst du auf einmal deinen Verpflichtungen untreu werden? Mitnichten, Sokrates, wenn du auf uns hören willst! Damit dich die Leute nicht auch noch auslachen, wenn du dich aus der Stadt schleichst!

Denn überleg dir doch nur, wenn du dich an diese Pflichten nicht kehrst, und eine solche Tat nicht scheust, überlege, was du damit für dich und deine Freunde Gutes erreichen wirst! Daß deine Freunde in Gefahr kommen werden, auch in die Verbannung gehen und ihr Vaterland aufgeben zu müssen, oder ihr Vermögen einzubüßen, das ist wohl klar genug. Was aber dich angeht, Sokrates, so wirst du erstens, wenn du in eine unserer nächsten Nachbarstädte gehst, nach Theben oder nach Megara, in denen ja beiden eine gute Verfassung ist, den Bürgern dort als ein Feind deiner Vaterstadt und ihrer Gesetze erscheinen, und die es mit ihrer eigenen Stadt gut meinen, werden voll Argwohns auf dich blicken, weil sie dich für einen Gesetzeszerstörer halten, und du wirst deinen Richtern nur Zustimmung werben und die Meinung bestätigen, daß sie dich gerechtermaßen verdammt hätten. Denn

wer ein Zerstörer der Gesetze ist, von dem wird man erst recht annehmen, daß er auch ein Verderber unverständiger junger Menschen sein könne. Wirst du also etwa den Städten mit guter Verfassung, und den Menschen, die den ordentlichsten Wandel führen, aus dem Wege gehen? Und wenn du das tust, glaubst du, daß dann das Leben noch einen Wert für dich haben wird? Oder wirst du schamlos genug sein, dich doch an die guten Städte und ordentlichen Bürger heranzumachen und mit ihnen zu reden? Was denn wohl, Sokrates? Etwa dasselbe, was du hier zu sagen pflegtest, daß Tugend und Gerechtigkeit und Gesetz und Gesetzlichkeit das höchste Gut für den Menschen wäre? Meinst du nicht, daß dann Sokrates und seine Sache in einem recht üblen Licht erscheinen würde? Man sollte es wenigstens denken. Aber du wirst dich wohl doch aus diesen Städten fortmachen und nach Thessalien gehen, zu den Freunden des Kriton! Denn dort herrscht ja mehr Zuchtlosigkeit und Ausgelassenheit als anderswo, und vielleicht würden sie dich gern erzählen hören, wie lächerlich du aus dem Gefängnis entwischt wärst, in einem Bauernkittel oder mit vorgebundenem Schurzfell, oder wie sich sonst Ausreißer zu verkleiden und ihr natürliches Aussehen zu verstellen pflegen. Daß aber so ein alter Mann, dem nach aller Voraussicht nur noch ein so kurzer Lebensrest übrig war, nicht so schmählich hätte am Leben hängen sollen, daß er die höchsten Gesetze so freventlich übertrat, wird sich niemand finden, um dir das zu sagen? Vielleicht nicht, wenn du niemand reizest. Tust du das aber, so wirst du vieles zu hören kriegen, was deiner nicht würdig ist. Und so wirst du dich, solange du lebst, vor allen Menschen drücken und bücken müssen als ihr gehorsamer Knecht. Und was wirst du treiben in Thessalien? Was anders als Schmäuse mitmachen, als wärst du dazu hingereist! Und jene unsere Reden von der Gerechtigkeit und den anderen Tugenden, wo werden sie bleiben? Doch halt! Du willst ja um deiner Kinder willen leben, um sie großzuziehen

und auszubilden! Wie denn aber? Willst du sie nach Thessalien bringen und dort großziehen und ausbilden, nachdem du sie heimatlos gemacht hast, um ihnen auch diese Wohltat zuzuwenden? Oder ist das nicht deine Absicht, und sollen sie hierbleiben, und hier, während du drüben lebst, entfernt von dir, besser erzogen und ausgebildet werden, da sich doch gewiß deine Freunde ihrer annehmen? Werden die sich denn ihrer annehmen, Sokrates, wenn du nach Thessalien wanderst, und sich ihrer nicht annehmen, wenn du in den Hades gehst? Wenn sie zu irgendwas nütze sind, die sich deine Freunde nennen, so sollte man meinen, sie tätens auch dann!

Darum, Sokrates, folge uns, die wir dich großgezogen haben, und achte weder deine Kinder, noch dein Leben, noch irgend etwas höher als die Gerechtigkeit, damit du dich, wenn du in den Hades kommst, von denen, die dort zu befehlen haben, zu deiner Rechtfertigung darauf berufen kannst! Denn wie es hier nicht stimmt mit Pflicht, Recht und Frömmigkeit, wenn du solche Dinge machst, und weder für dich gut ist, noch für einen deiner Freunde, so wird dirs auch dort nicht gut bekommen. Jetzt scheidest du vom Leben, wenn du scheidest, als einer, dem da unrecht geschehen ist, nicht von uns Gesetzen, aber von Menschen. Gehst du dagegen aus dem Lande, indem du so schmählich Unrecht mit Unrecht, Übeltat mit Übeltat vergiltst, deine Versprechungen und Verträge mit uns brichst, und denen Böses tust, denen du es am wenigsten tun solltest, nämlich dir selber, und deinen Freunden, und deiner Vaterstadt, und uns, so werden wir dir grollen, solange du lebst, und dorten werden dich unsere Brüder, die Gesetze im Hades, auch nicht freundlich aufnehmen, weil sie wissen, daß du uns hier, soviel an dir lag, zunichte zu machen versucht hast. Darum laß dich nicht von Kriton bereden, zu tun, was er sagt, statt was wir sagen!"

Diese Reden, das sei versichert, mein lieber Freund Kriton, hör ich im Geiste so deutlich, wie die korybantisch Verzückten

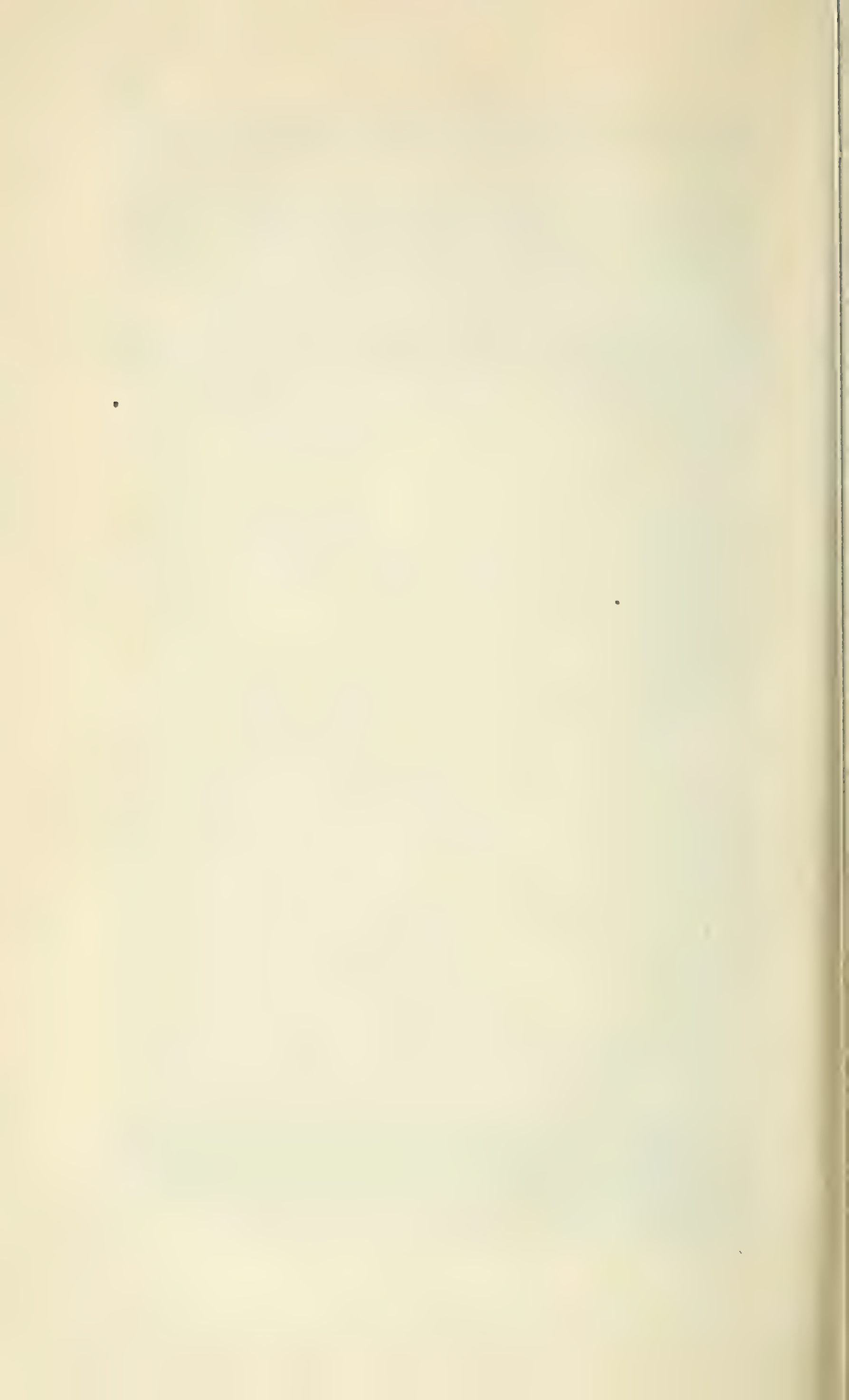
den Flötenschall[1], und ihr Klang hallt wider in meinem Inneren und macht mich taub für alle anderen Reden. Drum glaube mir: wie ich jetzt gesinnt bin, wirst du vergebens sprechen, wenn du etwas dagegen sagen willst. Indessen immerhin, wenn du glaubst, etwas dagegen ausrichten zu können, so sprich!

Kriton. Nein, Sokrates, ich habe nichts zu sagen.

Sokrates. Nun gut denn, Kriton, so laß uns tun, wie ich sagte! Denn das ist der Weg, auf den uns die Gottheit weist.

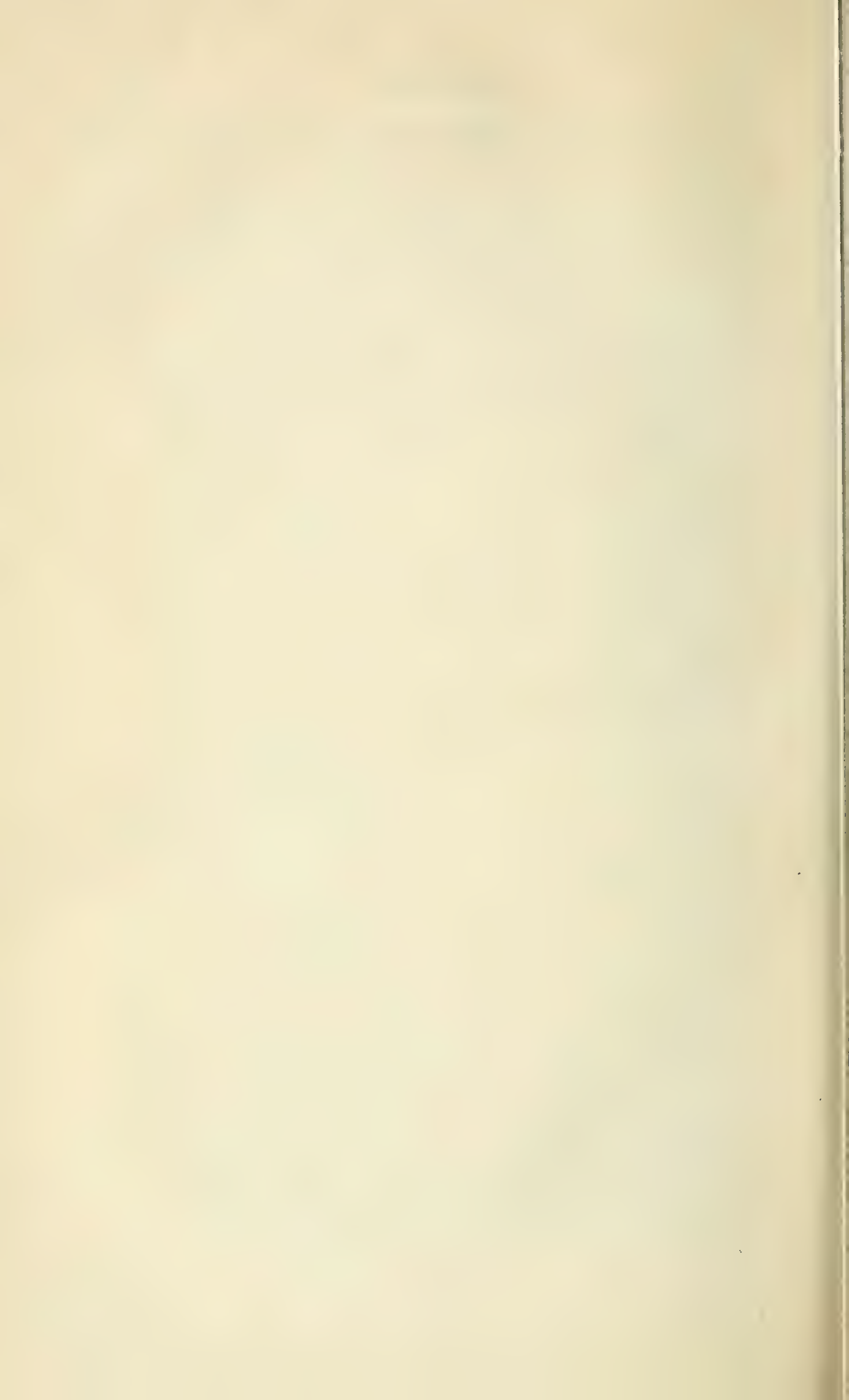
---

[1] Auf welchen Zustand hier angespielt wird, bleibt dunkel. Korybanten hießen die Priester der phrygischen Göttin Kybele, deren gottesdienstliche verzückte Tänze wohl den heutigen Derwischtänzen verglichen werden können, aber bei diesen Korybantentänzen war die rauschende Flötenmusik nicht bloße Einbildung.



Plato

Phädon



Vorbemerkungen

Die Bürger von Elis, der größten unter den Städten nichtdorischen Stammes im Peloponnes, welche über das Heiligtum von Olympia die Schirmherrschaft ausübte, die griechischen Nationalspiele daselbst leitete, und kurz vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges dem Festbezirke durch Erbauung des großen Zeustempels mit dem Goldelfenbeinbildnis von des Atheners Pheidias Hand seine schönste Zierde gegeben hatte, wurden in den letzten Lebensjahren des Sokrates, bald nach dem Falle Athens, in einen Krieg mit den Lakedämoniern verwickelt, in dessen unglücklichem Verlauf viele Eleer in Gefangenschaft gerieten und – ganz entsprechend der Härte des griechischen Kriegsrechtes – zum besten der Kriegskasse des siegenden Heeres an den Meistbietenden als Sklaven verkauft wurden.

Unter diesen Unglücklichen war auch Phädon, ein Jüngling aus edlem Hause, in der ersten Blüte der Jahre. In der Auktion erstand den hübschen Jungen der Wirt eines athenischen Knabenbordells und führte ihn mit sich in Sokrates' Stadt. Der sah den Armen als Lockvogel vor dem Hause seines Herrn stehen, unterhielt sich mit ihm und erbarmte sich seiner: auf seinen Antrieb kaufte einer seiner vermögenden Freunde, Kriton oder der Thebaner Kebes, den Jüngling los: Phädon blieb zunächst in Athen und schloß sich in inniger Liebe an seine Wohltäter, vorzüglich an Sokrates selbst. Denn in diesem Kreise war ihm nicht nur die Sonne der Freiheit aufgegangen, sondern auch das Licht der Philosophie. Befruchtet vom sokratischen Geiste des Trachtens nach Erkenntnis, kehrte er nach seines Meisters Tode in seine Vaterstadt Elis zurück und streute dort den Samen des Verlangens nach Wahrheit aus, teils durch Veröffentlichung sokratischer Gespräche, in denen er aber, nach Platos und anderer Sokratiker Vorgang, dem in eine ideale Sphäre erhobenen Meister auch seine eigenen Gedanken in den Mund legte, teils auch durch mündlichen Unterricht. Die so von ihm gegründete Philo-

sophenschule ward die eleische genannt und darf mit der weit älteren, nach Elea oder Velia in Unteritalien den Namen führenden, eleatischen Schule nicht verwechselt werden. Als hundert Jahre nach Sokrates ein Schüler der Schüler Phädons, Menedemos, die Schule aus Elis in seine Vaterstadt Eretria auf Euböa verpflanzte, fing man an, sie die eretrische zu nennen.

Den Jüngling Phädon nun läßt Plato den Tod und die letzten Gespräche des Sokrates erzählen, nicht in Athen, sondern in der kleinen peloponnesischen Binnenstadt Phlius, über die ihn nach dem Tode seines Erretters sein Weg von Athen nach Elis geführt, und in der er wohl, in einem Kreise von Männern, welche dort nach pythagoreischer Art philosophierten, gerastet haben konnte. Der einzige aus diesem Kreise, den Plato mit Namen nennt, Echekrates, gilt sonst als Bürger der italisch-griechischen Stadt Lokri, und wird unter den Männern genannt, die den Plato in Unteritalien in den pythagoreischen Lehren unterrichtet haben sollen. Unruhen und Parteikämpfe, die in den Städten des griechischen Italiens nie aufhörten, können ihn aus Lokri vertrieben haben. Auch daß er seine Schritte nach Phlius gelenkt und, von da aus Athen besuchend, den Sokrates und sogar die Xanthippe kennen gelernt hatte, hat Plato schwerlich erfunden. Phlius, die kleine, dem Seeverkehr und damit, wie man denken könnte, auch dem Ideenverkehr abgewendete Stadt, hatte dennoch für die pythagoreische Philosophenschule eine Bedeutung: des Pythagoras Großvater Hippasos war ein Bürger von Phlius gewesen, Pythagoras selber sollte die Stadt seiner Ahnen einmal besucht und, im Gespräch mit ihrem Beherrscher Leon die Benennung „Weiser“ ablehnend, sich zuerst mit selbstgeprägtem Worte einen „Philosophen“, Freund der Weisheit, genannt haben. Diogenes von Laerte in seiner Philosophengeschichte weiß auch einige phliasische Pythagoreer zu nennen. Für Plato wars ein hübscher Einfall, seine letzten Sokratesreden im Pythagoreerwinkel einem Pythagoreerkreise erzählen zu lassen, weil er so

viel Pythagoreisches in sie hineingedichtet hatte. Denn daß er von der Dichterfreiheit, die er sich nahm, seinem Meister Lehren in den Mund zu legen, die er nie von ihm vernommen, in seinem Phädon einen ausschweifenden Gebrauch machte, dessen war er sich ohne Zweifel bewußt, ja fast scheint er dies selber entschuldigend andeuten zu wollen, indem er in das einrahmende Gespräch die Bemerkung einflicht, Plato sei bei Sokrates' letzten Reden nicht zugegen gewesen, und damit den Anspruch strenger Wahrhaftigkeit, den man an einen berichtenden Ohrenzeugen stellen würde, von sich ablehnt. Sokrates kannte nicht die Ideenlehre, lehrte nicht die Seelenwanderung, sah nicht den Leib als Kerker der Seele, nicht die Sinne als Hindernisse begrifflichen Erkennens an, meinte nicht, daß das Trachten nach solcher Erkenntnis auf ein Sehnen nach dem Tode hinauslaufe, kurz von dem überstiegenen Spiritualismus, den die Sokratesreden im Phädon atmen, wußte er nichts und würde ihn verworfen haben. Selbst das Fortleben der Seele des Menschen nach seinem leiblichen Tode hielt Sokrates nicht für eine ausgemachte, sondern, wie Plato selber in der Apologie ihn sagen läßt, für eine zweifelhafte Sache, und die Beweise dafür, die er im Phädon führen muß, würde er wohl ebensowenig als bündig anerkannt haben, wie sie den Lesern dieses Buches einwandfrei scheinen werden. Gerade der letzte und, wie angenommen wird, durchschlagendste, daß die Seele ihrem Wesen nach ein Lebendiges, ja selber Leben, und daher dem Tode unzugänglich sei, wird manchen Leser an jenen „ontologischen" Beweis vom Dasein Gottes erinnern, den Immanuel Kants Kritik um seinen sechshundertjährigen Glanz gebracht hat: Zum Begriffe Gott gehört die Vollkommenheit, zum Begriffe Vollkommenheit die Existenz, folglich kann Gott nicht anders als existieren!

Da der Phädon dem Sokratesbilde so fremdartige Züge beimischt, so entstand für den Herausgeber dieses Buches die Frage, ob er ihn davon nicht ebenso ausschließen solle, wie er aus ähnlichem Grunde den so hochgepriesenen Phädros davon

ausgeschlossen hat. Aber die herrliche Darstellung, die uns der Phädon von der Gemütsverfassung des Sokrates und seiner Freunde in dessen letzten Stunden gibt, war doch schlechterdings unentbehrlich, und sie von den erörternden Reden losreißend, das großartige platonische Werk zu verstümmeln, konnte er sich auch nicht entschließen. Und gibt es nicht für die Freiheiten, die sich Plato darin erlaubt hat, auch entschuldigende Umstände? Zwar daß er Sokrates zu seiner Jüngerschaft von den Ideen und von der Präexistenz der Seele vor der leiblichen Geburt wie von bekannten und oft zwischen ihnen erörterten Dingen sprechen läßt, bleibt eine Entstellung der Wahrheit, die man einem Geschichtschreiber nicht verzeihen würde. Aber mit dem Worte, daß alles Philosophieren eigentlich ein Trachten nach dem Tode, als der Befreiung der Seele von ihren leiblichen Hemmungen, sei, läßt er den Meister seine Zuhörer ja überraschen. Und wie er zu Beginn seiner letzten, entscheidenden Beweisführung bekennt, daß er an ihrem Gelingen, als ein dem Tode so Naher, ein persönliches Interesse habe, so gibt er am Schlusse, als Simmias im Innersten noch ferner einen Zweifel hegen zu müssen erklärt, ihm vollkommen recht, und rät ihm, der Sache weiter nachzudenken. Liegt nicht darin die Andeutung, erstens, daß im Geiste des Sokrates jene den Tod als Wohltat betrachtenden Reden eben erst durch die Nähe des Todes ausgelöst seien, und zweitens, daß das Fortleben der Seele zwar nicht in voller Strenge bewiesen, aber geglaubt werden könne, und daß dieser Glaube dem Menschen im Sterben ein Trost sei, und im Leben ein Antrieb mehr zum Streben nach seelischer Vervollkommnung?

Szene ein öffentlicher Ort in Phlius.

Echekrates. Bist du selbst dabei gewesen, Phädon, wie Sokrates im Gefängnis den Giftbecher trank? Oder hast du dirs von jemand erzählen lassen?

Phädon. Ich war selbst dabei, Echekrates.

Echekrates. Nun, was hat er denn da vor seinem Tode alles gesagt? Und wie hat er geendet? Das möcht ich gern von dir hören! Denn unter den Leuten hier in Phlius ist jetzt gar keiner, der öfters nach Athen käme, und von dort ist lange niemand hier gewesen, der uns irgend etwas Genaues über diese Dinge hätte erzählen können, als eben, daß er Gift getrunken und damit sein Leben beschlossen hätte. Weiter wußte keiner was davon.

Phädon. Da habt ihr wohl auch von seinem Prozeß nichts Näheres gehört, wie er verlaufen ist?

Echekrates. O doch, das hat uns einer erzählt, und da wunderten wir uns, daß es nachher noch so lange gedauert hat mit seinem Tode. Wie ging denn das zu, Phädon?

Phädon. Es war ein Zufall, Echekrates. Am Tage vor dem Prozeß hatte nämlich das Heck des Schiffes seinen Festschmuck empfangen, das die Athener nach Delos sandten.

Echekrates. Was hats denn damit für eine Bewandtnis?

Phädon. Wie die Athener sagen, ist dies das Schiff, auf dem einst Theseus jene sieben Knaben und sieben Mädchen nach Kreta geführt und glücklich wieder heimgebracht hat[1]. Damals, heißt es, haben sie dem Apollo gelobt, wenn sie glücklich wiederkämen, so wollten sie ihm alle Jahre eine

---

[1] Sie sollten dem Minotauros zum Opfer fallen, aber Theseus erschlug das Ungeheuer und fand mit Ariadnes Hilfe die Heimkehr.

Festgesandtschaft nach Delos schicken, und die schicken sie ihm denn auch seit der Zeit alljährlich. Wenn sie nun zu dieser Festfahrt den Anfang gemacht haben, so ist es Brauch bei ihnen, daß die Stadt so lange rein bleiben muß und niemand von Volkes wegen umgebracht werden darf[1], bis das Schiff in Delos angelangt und wieder von da zurückgekommen ist. Das dauert aber manchmal lange Zeit, wenn sichs trifft, daß widrige Winde die Fahrt hindern. Angefangen ist aber die Fahrt, wenn der Priester des Apollo das Heck des Schiffs bekränzt hat, und das war am Tage vor dem Prozeß geschehen, wie ich schon gesagt habe. Darum dauerte auch bei Sokrates die Zeit im Gefängnis zwischen seiner Verurteilung und seiner Hinrichtung so lange.

Echekrates. Wie wars denn aber bei seinem Tode selber, Phädon? Was wurden für Gespräche dabei geführt, und wer war von seinen Freunden dabei? Oder wurde der Zutritt nicht erlaubt, und mußte er ohne Freundes Zuspruch sterben?

Phädon. Nein, durchaus nicht, es waren recht viele dabei.

Echekrates. Ach da sei doch so gut und erzähl uns alles, so genau wie möglich, wenn du nicht etwa eine Abhaltung hast!

Phädon. O nein, ich habe Zeit, und will versuchen, es euch ausführlich zu berichten. Mich an Sokrates zu erinnern, ist für mich ohnehin das allergrößte Vergnügen, mag ich nun selber von ihm sprechen oder andere von ihm sprechen hören.

Echekrates. O, Phädon, ganz ebenso gehts deinen Zuhörern. Gib dir also rechte Mühe, alles so genau zu erzählen, wie du nur irgend kannst!

---

[1] Der Tod eines Menschen (wie die Geburt eines Menschen) verunreinigt, und der Lichtgott Apollo ist gegen solche Verunreinigung besonders empfindlich, daher auf seiner Geburtsinsel Delos niemand geboren werden und niemand sterben, sondern jeder sterbende Mensch und jede Mutter, deren Stunde gekommen war, über den schmalen Meeresarm, der Delos von Rheneia trennt, hinübergeschafft werden sollte.

Phädon. Mir war wirklich ganz sonderbar zumute dabei. Mitleid, wie beim Tode eines Freundes, wandelte mich keins an; denn der Mann kam mir glückselig vor, Echekrates, glückselig von Art und Rede, wie er furchtlos und heldenmütig in den Tod ging, so daß ich den Eindruck von ihm hatte, er gehe auch in den Hades nicht ohne göttliche Berufung, sondern auch dorten würde ers gut haben, wenn jemals irgendein anderer Mensch. Drum wandelte mich gar keine Regung von Mitleid an, wie man doch denken sollte, daß es natürlich wäre beim Tode eines Freundes, aber es wollte auch keine Freude aufkommen, wie sonst bei unseren philosophischen Gesprächen – denn von philosophischer Art war auch diesmal unsere Unterhaltung –, sondern ich war in einer ganz wunderbaren Stimmung befangen, einer eigentümlichen Mischung von Freude und Leid, wenn ich daran dachte, daß dieser Mann in wenig Stunden sterben sollte. Ungefähr in dieser Verfassung waren wir alle, die wir dabei waren, bald lachend, bald weinend, besonders aber einer von uns, Apollodor[1], du kennst ihn ja und seine Art?

Echekrates. Freilich!

Phädon. Nun, der war ganz und gar in solcher Stimmung. Mich selber hatte sie aber auch gepackt und die anderen alle.

Echekrates. Und wer war denn nun alles dabei, Phädon?

Phädon. Von Athenern eben dieser Apollodoros, sodann Kritobulos und sein Vater Kriton, ferner Hermogenes, Epigenes, Äschines und Antisthenes. Auch Ktesippos von Päania war noch da, und Menexenos, und noch ein paar andere. Plato war krank, glaub ich.

Echekrates. Und waren auch Fremde dabei?

Phädon. Jawohl! Simmias und Kebes von Theben, und Phädonides, und von Megara Eukleides und Terpsion.

---

[1] Der in Platos Gastmahl die Erzählung und auch dabei Proben von dem Überschwang seiner Sokratesverehrung gibt.

Echekrates. Waren denn Aristippos und Kleombrotos nicht da[1]?

Phädon. Nein. Es hieß, sie wären in Ägina.

Echekrates. Oder sonst noch wer?

Phädon. Ich glaube, die warens ungefähr.

Echekrates. Nun denn also, welches waren die Gespräche?

Phädon. Ich will versuchen, dir alles von Anfang an zu erzählen. Wir pflegten nämlich, ich und die anderen, schon in den Tagen vorher, den Sokrates zu besuchen, und versammelten uns dazu frühmorgens in der Gerichtshalle, in der auch der Prozeß verhandelt worden war; denn sie lag nahe bei dem Gefängnis. Dort warteten wir allemal, bis das Gefängnis geöffnet wurde, und unterhielten uns solange miteinander; denn es wurde erst ziemlich spät aufgetan. Wenns aber geöffnet wurde, so gingen wir zu Sokrates und brachten meistens den Tag bei ihm zu. Auch dasmal versammelten wir uns schon früh; denn am Abend zuvor hatten wir beim Herausgehen aus dem Gefängnis gehört, das Schiff aus Delos wäre wieder da, und hatten uns darum verabredet, anderen Tags recht zeitig an dem gewohnten Platz zusammenzukommen. Als wir nun kamen, trat der Türhüter zu uns heraus, der uns gewöhnlich aufmachte, und hieß uns warten und nicht früher eintreten, als bis ers uns sagen würde. „Die Elf nehmen eben dem Sokrates die Fesseln ab," sagte er, „und treffen Anstalt, daß er heute sterben soll." Es dauerte denn auch nicht lange, so kam

---

[1] Kleombrotos ist unbekannt. Daß das Fehlen des Aristippos erwähnt wird, kommt einer Rüge seiner Weichlichkeit oder Menschenfurcht gleich. Eukleides ist der Begründer der einseitig die Streitkunst pflegenden Philosophenschule von Megara. Im Theätet Platos führt er mit Terpsion das einrahmende Gespräch. Äschines schrieb sokratische Gespräche, deren Verlust zu bedauern ist, denn sie sollen die Art des Meisters besonders treu wiedergegeben und an schlichter Anmut sogar die Schriften Xenophons übertroffen haben. Nach Menexenos hat Plato eins seiner Werke benannt. Er und sein älterer Halbbruder Ktesippos kommen auch im Lysis, Ktesippos auch im Euthydemos vor.

er wieder und hieß uns eintreten. Beim Eintritt fanden wir den Sokrates eben von seinen Fesseln befreit und die Xanthippe, du kennst sie ja, bei ihm sitzen. Als sie uns erblickte, schrie sie laut auf und rief so etwas, wie eben Frauen tun, wie: „Ach, Sokrates, nun sind deine Freunde da und wollen zum letztenmal mit dir sprechen, und du zum letztenmal mit ihnen!" Sokrates aber wandte sich an Kriton und sprach: Kriton, laß sie doch einen nach Hause führen! Sie wurde darauf von ein paar Leuten Kritons fortgeführt, laut jammernd und sich die Brust zerschlagend. Sokrates aber setzte sich aufrecht auf das Lager, und nahm das eine Bein in die Höhe und rieb es mit der Hand, wobei er sagte: Was für ein seltsames Ding muß es doch sein, was die Leute das Angenehme nennen! In einem wunderbaren Verhältnis steht es doch zum Unangenehmen, die Lust zu dem, was für ihr Gegenteil gilt, dem Schmerz! Zugleich wollen sich beide nie beim Menschen einfinden, trachtet aber wer dem einen nach und bekommts zu fassen, so ist er fast immer gezwungen, bald nachher das andere in den Kauf zu nehmen, gleich als wären es zwei Dinge, die an dem einen Ende zusammenhingen. Mich dünkt, hätte Äsop dies erkannt, so würde er eine Fabel gedichtet haben, etwa so: Lust und Schmerz wären im Streit gewesen und Zeus hätte sie versöhnen wollen, und weil ihm das nicht gelungen wäre, so hätte er sie an den Köpfen zusammengebunden, und darum folgte bei jedem, den das eine heimsuchte, bald darauf auch das andere nach. Geradeso geht es mir offenbar jetzt auch: erst hatte ich von der Fessel den Schmerz und nun, scheints, folgt das Wohlgefühl nach.

Da fiel Kebes ein: „Beim Zeus, Sokrates, es ist gut, daß du mich daran erinnerst! Wie ist das mit den Gedichten, die du gemacht hast, mit den Fabeln des Äsop, die du in Verse gebracht hast, und deinem Lobgesang auf Apollo? Schon andere haben mich danach gefragt, und noch neulich Euenos, wie dir das nur eingefallen wäre, nach deinem Eintritt hier ins Gefängnis diese Gedichte zu machen, da du doch vorher niemals

etwas gedichtet hättest[1]. Wenn dir also daran liegt, daß ich dem Euenos antworten kann, wenn er mich wieder fragt, denn fragen wird er, das weiß ich, so sprich, was ich ihm sagen soll!" Nun, sprach er, so sag ihm die Wahrheit, Kebes, nämlich daß ich die Gedichte nicht in der Absicht gemacht habe, mich mit ihm und seiner Kunst zu messen; denn ich wußte, daß das nicht leicht wäre. Sondern ich wollte mich einer Pflicht entledigen und versuchen, ob ich den Sinn gewisser Traumgesichte träfe, und ob es diese Art Musendienst wäre, den sie mir zu tun oftmals anbefahlen. Die Sache war nämlich etwa so. Oft hatte mich mein vergangenes Leben lang dasselbe Traumgesicht heimgesucht, bald in dieser, bald in jener Gestalt, aber immer mit denselben Worten: „Sokrates, tu Musendienst!" Früher nun dachte ich, es wäre eben das nämliche Geschäft, das ich schon trieb, wozu mich die Stimme aufmunterte und antriebe, wie man Wettläufer durch Zuruf anfeuert, und so hieße mich das Gesicht ermunternd Musendienst in diesem Sinne tun, daß die Philosophie der höchste Musendienst und ich in diesem Dienst begriffen wäre. Jetzt aber, seit ich verurteilt war und nur das Fest des Gottes noch zwischen mir und meinem Tode stand, dachte ich, es wäre doch vielleicht das, was man gewöhnlich Dienst der Musen nennt, wozu mich das Traumgesicht immer wieder antrieb, und für den Fall dürft ich ihm den Gehorsam nicht versagen, sondern müßte es tun; denn es wäre sicherer, nicht von hinnen zu scheiden, ehe ich mich von der Pflicht des Gehorsams gegen das Gesicht gelöst und Gedichte gemacht hätte. So dichtete ich denn zuerst einen Gesang auf den Gott, dessen Fest eben gefeiert wurde. Nachher überlegte ich mir, daß der Dichter Fabeln und Märchen dichten müßte, und nicht nüchterne Wahrheit erzählen, wenn er wirklich ein Dichter sein wollte; und da ich nun selber

[1] Euenos aus Paros, dessen als Erziehers in der Verteidigungsrede des Sokrates einigermaßen spöttisch gedacht wird, war auch elegischer Dichter, und so konnte es ihm besonders auffallen, daß der gefangene Philosoph in seinen letzten Lebenstagen ihm auch auf diesem Gebiet ins Gehege kam.

zum Erdichten von Märchen keine Ader habe, so nahm ich die Märchen des Äsop her, die ich kannte und auswendig wußte, die ersten besten die mir einfielen, und brachte sie in Verse[1]. Das sag nur dem Euenos, Kebes, und ich ließe ihn grüßen, und wenn er vernünftig wäre, sollte er mir, so geschwind er könnte, nachfolgen; denn ich reiste heute ab, weil es die Athener so haben wollten. „Ein schöner Auftrag an Euenos," rief hier Simmias. „Ich habe den Mann oft gesprochen, und soviel ich gemerkt habe, glaub ich, es wird ihm gar nicht einfallen, dir zu folgen, soweit es auf ihn ankommt." Warum nicht? fragte Sokrates. Ist er nicht ein Philosoph? „Soviel ich weiß, ja," erwiderte Simmias. Nun, dann wird er schon noch Lust bekommen, sprach Sokrates, er wie jeder, dessen Philosophieren der Rede wert ist. Freilich gewaltsam wird er sich den Tod wohl nicht antun, das ist ja verboten, wie man glaubt[2]. Indem er so sprach, nahm er das Bein vom Lager herunter und streckte es von sich, und führte nun das übrige Gespräch sitzend.

Kebes fragte ihn nämlich: „Wie meinst du das, Sokrates, daß es zwar verboten sei, sich selber den Tod anzutun, seiner Neigung nach aber der Philosoph gerne dem Sterbenden nachfolgen würde?" Was, Kebes? war die Antwort, habt ihr beide nicht den Philolaos[3] über diese Dinge sprechen hören, du und Simmias? „Nichts Genaues, Sokrates." Nun, ich rede auch nur nach Hörensagen davon, was ich aber darüber gehört habe, kann ich ja gern sagen. Vielleicht ziemts ja auch einem, der die Reise dorthin antreten soll, ganz besonders, über diese Reise

---

[1] Diogenes von Laerte führt daraus das Distichon an

Einst die Korinthier warnt Äsop: Nicht volkische Weisheit
Über die Tugend des Manns maße das Urteil sich an!

Von dem Hymnus gibt er den ersten Vers

Freude dir, Phöbos, delischer Gott, und der herrlichen Schwester!

bemerkt aber, der sokratische Ursprung des Gedichts sei bestritten. — [2] Die Pythagoreer glaubten so. Andere waren anderer Meinung. — [3] Den berühmten Pythagoreer, der sich aus Italien nach Theben zurückgezogen hatte, aber im italischen Kroton sein Leben verloren haben soll.

zu plaudern, und zu fragen, was man wohl davon zu denken hat. Was soll man auch sonst machen in der Zeit bis Sonnenuntergang?

„Gut denn, Sokrates," sprach Kebes, „was ist eigentlich der Grund, daß es nicht für erlaubt gilt, sich selber das Leben zu nehmen? Ich habe es den Philolaos sagen hören, als er bei uns lebte, und ebenso auch schon andere, aber eine klare Auskunft darüber habe ich noch niemals bekommen." O du mußt dirs nur angelegen sein lassen, dann wirst du sie bald bekommen. Du wunderst dich wohl, daß dies allein von allen Dingen den Menschen schlechthin verboten sein soll, und nicht wie andere Dinge, manchmal verboten und manchmal auch nicht? Es gibt doch Menschen, denkst du wohl, denen es besser wäre zu sterben, und da wunderts dich, daß die sich diese Wohltat nicht selber sollen erweisen dürfen, sondern auf einen anderen Wohltäter sollen warten müssen? „Wahrhaftgen Gott!" sprach Kebes in seiner Mundart und lächelte dazu. Es kann einem ja freilich sonderbar vorkommen, sagte Sokrates, und dennoch hats vielleicht einen Sinn. Zwar wenns in einer gewissen Geheimlehre[1] heißt, wir Menschen wären hier in Haft, und daraus dürfte man sich doch nicht selber befreien oder wegstehlen, so ist das ein weitläufiges und schwieriges Kapitel, aber mit dem anderen, was gesagt wird, kann man doch, dünkt mich, einverstanden sein, nämlich daß es die Götter wären, die für uns zu sorgen hätten, und wir nur ein Besitzstück der Götter wären. Oder bist du anderer Meinung? „O nein," sprach Kebes. Nun, fuhr Sokrates fort, wenn sich von deinen Besitztümern eins selber umbringen wollte, ohne daß du zu erkennen gegeben hättest, daß du seinen Tod wolltest, so würdest du ihm doch wohl auch böse werden, und es auch strafen, wenn du

[1] Nicht der eleusinischen Mysterien, sondern wohl einer der religiösen Gemeinden, die hundert Jahre vor Sokrates im italisch-sizilischen wie im eigentlichen Griechenlande zu wuchern begannen, die ihre religiöse Mystik meist auf den sagenhaften thrakischen Sänger Orpheus zurückführten, aber auch mit Pythagoreern und pythagoreischen Lehren in Wechselbeziehung standen.

eine Strafe dafür wüßtest? „Gewiß." Nun, insofern wäre also die Meinung wohl nicht unvernünftig, daß man sich das Leben nicht eher nehmen darf, als bis einem die Gottheit eine Nötigung dazu verhängt, wie eben mir jetzt diese?
„Freilich, das scheint ganz in der Ordnung," fuhr Kebes fort, „aber was du vorhin sagtest, Philosophen würden leicht zum Sterben geneigt sein, das klingt doch recht ungereimt, Sokrates, wenn es seine Richtigkeit mit dem hat, was wir eben sagten, daß es die Gottheit wäre, die für uns zu sorgen hätte, und wir ihr Besitztum. Denn daß es die Vernünftigsten von uns nicht verdrießen sollte, diese Pflege zu verlassen, in der sie unter der Hut der Götter stehen, die doch die besten Hüter der ganzen Welt sind, das ist doch nicht einzusehen. Ein vernünftiger Mensch bildet sich doch nicht ein, wenn er frei würde, so würde er besser für sich sorgen, als die Götter für ihn gesorgt hätten. Einem Toren könnte das ja einfallen, und er könnte darum seinem Herrn entlaufen, weil er sich nicht überlegte, daß man von dem Guten nicht wegfliehen, sondern, solange man kann, dabei ausharren soll, aber wer Vernunft hat, wird sich immer bei dem zu bleiben wünschen, der besser als er selber ist. So sollte man doch gerade das Gegenteil erwarten von dem, was wir vorhin sagten: vernünftige Leute sollten verdrießlich werden, wenn sie sterben müssen, und unvernünftige sich darüber freuen."
Als Sokrates das hörte, schien ihm die Einwendung des Kebes Spaß zu machen. Er sah uns an und sagte: Der Kebes geht doch immer auf den Grund, und hat gar keine Neigung, einem gleich zu glauben, was man sagt. „Aber Sokrates," fiel hier Simmias ein, „diesmal glaub ich doch auch, es ist was an dem, was er sagt. Was könnten denn kluge Männer damit wollen, daß sie Gebietern, die besser als sie sind, zu entrinnen wünschten und sich über die Trennung nicht grämten? Und mich dünkt, Kebes zielt mit seiner Einwendung auf dich, daß du dir so gar nichts daraus machst, uns zu verlassen, und zugleich so wackere Vorgesetzte, wie du selber sagst, nämlich die Götter." Ihr habt ganz recht, sprach Sokrates, denn ich denke,

euere Meinung ist, daß ich mich gegen diese Einwendungen verantworten soll, gerade wie in einem Gerichtshof. „Ganz gewiß!" sprach Simmias.

Wohlan denn, fing Sokrates an, laßt mich versuchen, ob ich bei euch mit meiner Verteidigung mehr ausrichten kann als bei meinen Richtern! Nämlich wenn ich nicht glaubte, daß ich erstens zu anderen weisen und guten Göttern kommen würde, Simmias und Kebes, und zweitens zu verstorbenen Menschen von besserer Art, als die lebenden hier sind, so täte ich unrecht, daß ich nicht verdrießlich über meinen Tod bin. So aber könnt ihr euch drauf verlassen, ich hoffe erstens zu wackeren Männern zu kommen – doch dies will ich noch nicht einmal für ganz gewiß behaupten –, daß ich aber auch zu Göttern komme, an denen ich vollkommen gute Gebieter haben werde, das, versichere ich euch, würde ich, wenn irgendwas in dieser Art, mit der vollsten Zuversicht zu behaupten wagen. Darum also bin ich nicht so sehr unwillig über meinen Tod, sondern voll Hoffnung, daß es auch für die Verstorbenen noch ein Leben gibt, und zwar, wie ja auch die alte Rede geht, ein viel besseres für die guten als für die schlechten. „Nun, und denkst du uns denn da mit diesem Glauben auf und davon zu gehen, Sokrates?" fragte Simmias, „oder würdest du auch uns daran Anteil gönnen? Mir scheint doch, es handelt sich da um ein Gut, das auch uns angeht. Ohnehin ist dir ja deine Verteidigung erst gelungen, wenn du uns überzeugst von dem, was du da sagst." Gut, ich wills versuchen. Laßt uns nur erst sehen, was der Kriton hier schon lange zu sagen auf dem Herzen hat, wie mirs vorkommt. „Nichts anderes, als woran mich der Mann, der dir das Gift reichen soll, schon lange erinnert hat. Ich sollte dir sagen, daß du so wenig wie möglich sprechen möchtest: denn durch das Gespräch erhitzten sich die Menschen, und das taugte nicht zu dem Gift. Es käme manchmal vor, daß Menschen, die das täten, den Trank zwei- oder dreimal nehmen müßten." Ach was! sagte Sokrates, laß ihn gehen! Er soll für seine Sache sorgen und sich

gefaßt machen, den Trank zweimal zu reichen, oder, wenns not tut, dreimal! „Ich dachte mirs wohl," antwortete Kriton, „aber er liegt mir schon lange in den Ohren." Laß ihn, sprach Sokrates, aber euch, meinen Richtern, will ich nun über die Gründe Rechenschaft geben, warum ich glaube, daß ein Mann, der sein Leben wirklich im Streben nach Erkenntnis hingebracht hat, getrosten Mutes in den Tod gehen darf, in der Hoffnung, drüben alsdann die größten Güter davonzutragen. Warum dies so sein wird, Simmias und Kebes, will ich versuchen auszusprechen.

Es wird sich nämlich finden, daß alle Menschen, die nach Erkenntnis streben, wenns ihnen glückt, die Sache am rechten Ende anzugreifen, selber auf gar kein anderes Ziel hinarbeiten, als zu sterben und tot zu sein, – wenn auch die anderen Menschen davon gar keine Ahnung haben! Wenn dies wahr ist, so wärs ja doch sinnlos, erst sein Leben lang darauf hinzuarbeiten, und wenns dann kommt, verdrießlich über das zu werden, wonach man die ganze Zeit eifrig getrachtet hat. Da lachte Simmias und sprach: „Beim Zeus, Sokrates, du bringst mich zum Lachen, so wenig mirs lächerlich zumute ist. Mich dünkt, wenn das die Leute hörten, so würde es ihnen wie ein höchst treffender Spott auf die Philosophen klingen, daß die sich nach dem Tode sehnen. Daß sie den auch verdienten, würden sie sagen, wäre ihnen immer klar gewesen." Gewiß, Simmias, so würden sie sprechen, und würden auch ganz recht haben, nur nicht mit der Einbildung, daß ihnen die Sache immer klar gewesen wäre. Denn in welchem Sinne der Philosoph den Tod ersehnt und den Tod verdient, und was für einen Tod, das ist ihnen unklar. Wir wollen doch hier zu uns selber sprechen und die Leute ihren Weg gehen lassen! Was denken wir, daß der Tod sei, Simmias? Doch wohl die Trennung der Seele vom Leibe? Und tot sein nennen wirs, wenn der Leib von der Seele getrennt und die Seele vom Leibe geschieden, jedes für sich ist? Etwas anderes ist der Tod doch wohl nicht als dies? „Nein, das ist er." Nun denn,

mein Freund, sieh einmal zu, ob du in folgenden Fragen ebenso denkst wie ich. Ich hoffe nämlich, sie sollen uns zu besserer Einsicht in die Sache helfen, von der wir sprechen. Glaubst du, es sei Philosophenart, großen Wert auf das zu legen, was man so Genüsse nennt? Ich meine, in Speise und Trank? „Durchaus nicht, Sokrates," antwortete Simmias. Oder auf die Genüsse der sinnlichen Liebe? „Ganz und gar nicht." Und wie stehts mit den anderen Bestrebungen zur leiblichen Pflege? Hält davon der Philosoph große Stücke? Zum Beispiel den Besitz schöner Gewandung und Beschuhung, und was sonst zum Aufputz des Leibes dient, meinst du, daß dergleichen der Philosoph hochschätzt, oder daß er es verachtet, soweit es nicht schlechthin unentbehrlich ist? „Mir deucht, der wahre Philosoph verachtet es." Und glaubst du nicht überhaupt, daß sein ganzes Streben nicht auf den Leib geht, sondern von dem, soweit es möglich ist, absieht und sich vielmehr auf die Seele richtet? „Allerdings." Ist es also nicht zuerst von derartigen Dingen klar, daß der Philosoph darin seine Seele mehr als andere Menschen von der Gemeinschaft mit dem Leibe abzulösen trachtet? „So hat es den Anschein." Nun meinen aber doch die meisten Leute, Simmias, wer an solchen Dingen gar kein Vergnügen hätte und gar nichts davon genösse, für den hätte das Leben keinen Wert, sondern wem an den Freuden des Lebens gar nichts gelegen ist, von dem denken sie, er wäre beinahe so gut wie tot? „Du hast ganz recht."

Wie stehts aber zum zweiten mit dem Erwerbe der Erkenntnis? Ist der Leib dabei hinderlich oder nicht, wenn ihn einer beim Trachten danach zum Gehilfen nimmt? Ich meine ungefähr so: hat Gesicht und Gehör Wahrheit für den Menschen, oder singen uns davon schon die Dichter zum Überdruß, daß wir nichts Gewisses hören und sehen können? Wenn aber diese unsere sinnlichen Wahrnehmungen nicht genau und nicht deutlich sind, so hats mit den übrigen gute Weile; denn alle anderen sind noch geringwertiger. Oder meinst du nicht? „Gewiß." Wann bekommt denn also die Seele die Wahrheit zu

fassen? Wenn sie mit Hilfe des Leibes was zu erkennen sucht, so ists klar, daß sie regelmäßig von ihm getäuscht wird. „Du hast recht.“ Ist es also nicht einzig das Denken, worin ihr jede Sache klar wird? „Jawohl.“ Das Denken aber, gelingt ihr das nicht am besten, wenn sie nichts von diesen anderen Dingen stört, weder Gehör noch Gesicht, weder Schmerz noch Freude, sondern wenn sie so sehr wie möglich für sich ist und den Leib seiner Wege gehen läßt, und so gut es geht, ohne sich mit ihm gemein zu machen oder zu befassen, nach der Wahrheit trachtet? „So ists.“ Zeigt sichs also nicht auch hier, daß des Philosophen Seele den Leib verachtet und von ihm flieht, und für sich allein zu sein sucht? „So scheint es.“
Und wie stehts nun mit den Dingen von folgender Art? Nehmen wir ein Ding an, das Gerechtigkeit heißt? „Ja doch, beim Zeus!“ Auch Schönheit? Auch Güte? „Natürlich!“ Nun, hast du schon jemals eins von diesen Dingen mit deinen Augen gesehen? „Nein.“ Oder hast du eins mit einem anderen deiner Sinne zu fassen gekriegt? Ich rede von allem, von der Größe, der Gesundheit, der Stärke, – kurz und gut von allen Dingen, und frage: wird ihr Wesen und ihr wahrer Begriff am besten mittels des Leibes erforscht? Oder steht die Sache vielmehr so, daß wer sich von uns am besten und sorgfältigsten gerüstet hat, ein jegliches Ding, worauf sein Forschen geht, reinlich mit dem Gedanken zu erfassen, daß der seiner Erkenntnis am nächsten kommen wird? „Sicherlich.“ Und wird das dem am reinsten zu leisten gelingen, der einem jeden Ding mit dem Gedanken selbst zu Leibe geht, und zum Denken kein Sehen gesellt, und keinen anderen Sinn zur Hilfe für den Gedanken herbeischleppt, sondern ganz allein mittels des lauteren Denkens ein jegliches Ding ganz allein und lauter zu erhaschen versucht, losgelöst, so gut es geht, von seinen Augen und Ohren und sozusagen von seinem ganzen Leibe, weil der die Seele stört und nicht zum Besitz der Wahrheit und Erkenntnis gelangen läßt, wenn er sich einmischt, – ist es nicht dieser Mann, Simmias, wenn irgendeiner, der die Wirklich-

keit erfassen wird? „Da hast du ganz überschwenglich recht," erwiderte Simmias.

Nun, fuhr Sokrates fort, muß sich denn da nicht bei den echten Philosophen etwa diese Meinung einstellen, müssen sie nicht zueinander etwa so sprechen: „Es sieht doch wahrlich so aus, als könnte uns nur der schmale Richtsteig des reinen Denkens hinaus ins Freie der Forschung führen; denn solange wir unseren Leib haben, und unsere Seele mit diesem leidigen Wesen vermengt ist, werden wir nie völlig das erlangen, wonach wir uns sehnen, und wovon wir glauben, daß es die Wahrheit ist. Denn erstens macht uns der Leib unsäglich viel zu tun, weil er der Nahrung nicht entbehren kann. Sodann, wenn ihn eine Krankheit befällt, so hindert die uns an der Jagd nach der Wahrheit. Auch erfüllt er uns die Seele mit vielerlei Begierden und Gelüsten und Ängsten und Einbildungen, kurz mit allem möglichen Tand, so daß er uns in der Tat und Wahrheit sozusagen niemals auch nur einen vernünftigen Gedanken fassen läßt. Denn auch Krieg und Streit und Parteiungen verursacht uns nur der Leib samt seinen Begierden. Denn an allen unseren Kriegen ist nur der Erwerb der äußeren Güter schuld, zum Gütererwerb aber nötigt uns der Leib, indem er uns zu Knechten seiner Pflege macht. So kommts, daß wir um aller dieser Ursachen willen keine Zeit zum Trachten nach Erkenntnis haben. Was aber das Ärgste ist, wenn er uns auch einmal Zeit läßt, und wir uns einmal zum Forschen wenden, so drängt er sich überall in unsere Untersuchungen ein, und stört uns und verwirrt und blendet uns, so daß wir vor ihm die Wahrheit nicht erblicken können, sondern den klaren Beweis haben: wollen wir einmal was erkennen, so müssen wir erst von ihm los sein und mit der Seele selbst die Dinge selbst beschauen: Dann, so scheint es, werden wir das bekommen, wonach wir trachten und wovon wir uns als Liebhaber bekennen, die Einsicht, – das heißt also, wenn wir gestorben sein werden, im Leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, in der Vereinigung mit dem Leibe irgend

etwas rein zu erkennen, so können wir entweder überhaupt das Wissen nicht erlangen, oder erst nach unserem Tode: denn dann wird unsere Seele getrennt vom Leibe für sich allein sein, vorher aber nicht. Solange wir aber leben, werden wir dem Wissen allem Anschein nach dann am nächsten kommen, wenn wir uns so wenig wie möglich mit unserem Leibe abgeben, und nur soweit es gar nicht anders geht, Gemeinschaft mit ihm pflegen, und uns nicht von seiner Natur erfüllen lassen, sondern uns rein von ihm halten, bis uns die Gottheit selber ganz von ihm erlöst hat. Wenn wir uns so von seinem Unverstande reinlich scheiden, so werden wir erstens in Gemeinschaft mit anderen von dieser Art treten, und zweitens auch durch eigene Kraft alles Lautere erkennen; denn einem Unreinen wird wohl das Reine zu berühren nicht verstattet sein." So ungefähr, dünkt mich, werden Menschen, die die rechte Liebe zur Erkenntnis beseelt, unausbleiblich denken und zueinander sprechen. Oder glaubst du nicht, Simmias? „Höchstwahrscheinlich, Sokrates."

Nun, lieber Freund, fuhr Sokrates fort, wenn dieses wahr ist, so darf ich gewiß erwarten, nach meiner Ankunft an dem Orte, wohin ich reise, dort, wenn irgendwo, das zu erwerben, um dessentwillen ich mir in dem vergangenen Leben so viele Mühe gegeben habe, so daß ich die bevorstehende Reise in der besten Hoffnung antreten kann, wie jeder, der des gerüsteten und gleichsam gereinigten Geistes zu tun sich bewußt ist? „Sicherlich, Sokrates." Auf Reinigung aber läuft doch das hinaus, wovon wir die ganze Zeit sprachen, nämlich das tunlichste Loslösen der Seele vom Leibe, und ihre Gewöhnung, sich von allen Seiten aus dem Leibe in sich zu sammeln und im gegenwärtigen Leben, wie im künftigen, für sich allein zu wohnen, indem sie sich vom Leibe wie von Fesseln frei macht? „Gewiß," sprach Simmias. Das heißt ja aber doch eben Tod, die Lösung und Absonderung der Seele vom Leibe? „Gewiß." Sich davon zu lösen aber trachten immer zumeist, ja allein, die echten Philosophen, und eben darin besteht ihr Studium und ihre

Kunst, in der Lösung und Absonderung der Seele vom Leibe? Oder nicht? „So sieht es aus.“ Da wärs also doch lächerlich, wie ich schon vorhin sagte, wenn sich ein Mann erst lebenslang so zu leben bereitete, daß es dem Totsein so nah wie möglich käme, und es dann übelnehmen wollte, wenn der Tod nun wirklich an ihn heranträte. Wäre das nicht zum Lachen? „Natürlich.“ Demnach studieren also wirklich die wahren Philosophen auf das Sterben, und der Tod ist ihnen weniger fürchterlich als allen anderen Menschen? Betrachte einmal die Sache so: mit ihrem Leibe sind sie ganz und gar verfeindet, und sehnen sich, die Seele für sich allein zu haben; wenn dies nun geschieht, wärs denn da nicht ein rechter Widersinn, sich zu fürchten und ungebärdig zu stellen, statt froh dahin zu gehen, wo sie hoffen dürfen, das, wonach sie lebenslang begierig waren, anzutreffen, nämlich Einsicht, und das loszuwerden, was sie haßten, als sie damit behaftet waren? Haben sich doch beim Tode ihrer Lieblinge, ihrer Frauen oder Söhne schon viele von freien Stücken zur Reise in den Hades entschlossen, weil diese Hoffnung sie trieb, die Hoffnung, die Gegenstände ihrer Sehnsucht wiederzusehen und sich ihres Umgangs zu freuen! Und wer sich in Wahrheit nach Einsicht sehnt, und ernstlich erwartet, ihr im Hades und nirgend anders zu begegnen, der soll das Sterben übelnehmen und nicht vielmehr freudigen Mutes in den Tod gehen? Man sollt es doch denken, lieber Freund, wenn der Mann wirklich ein Philosoph ist! Denn dann wird er auch überzeugt sein, daß er die reine Erkenntnis nirgendwo sonst treffen wird als dort; stehts aber damit so, wärs dann nicht sinnlos, wenn sich ein solcher Mann vor dem Tod fürchtete? „Sehr sinnlos, beim Zeus,“ sprach Simmias. Siehst du also einen, ders übelnimmt, wenn er sterben soll, so beweist dir das genugsam, daß er kein Freund der Weisheit sein kann, sondern ein Freund seines Leibes, oder auch geizig nach Geld oder nach Ehre, oder nach allem beiden? „Es ist so, wie du sagst,“ war die Antwort. Kommt aber nicht auch die Tugend, die man Tapferkeit nennt, am

meisten den Leuten von jener anderen Gesinnung zu? „Doch wohl sicherlich." Und auch die Tugend der Zucht, ich meine, was auch die Welt so nennt, daß man sich von seinen Begierden nicht wild aufregen läßt, sondern sie mit Verachtung straft und ehrbar wandelt, kommt die nicht jenen Menschen allein zu, die dem Leibe die wenigste Beachtung schenken und im Streben nach Erkenntnis leben? Denn wenn du dir die Tapferkeit und die Zucht der anderen nur einmal näher ansehen willst, fuhr Sokrates fort, so wird sie dir ungereimt erscheinen. „Wieso, Sokrates?" Du weißt doch, sprach dieser, daß alle anderen den Tod für ein großes Übel halten? „Gewiß." Wenn also die Tapferen unter ihnen dem Tode standhalten, so tun sie es aus Furcht vor noch größeren Übeln? „Allerdings." Demnach sind alle Tapferen nur aus Furcht tapfer! Es ist aber doch ungereimt, daß einer aus Furcht und Feigheit tapfer sein soll? „Freilich wohl." Und die Ehrbaren, geht es denen nicht geradeso? Sind sie nicht ehrbar aus einer Art von Zuchtlosigkeit? Das halten wir für unmöglich, und doch läufts ungefähr darauf naus, mit dieser ihrer albernen Zucht und Ehrbarkeit. Aus Furcht nämlich, anderer Genüsse verlustig zu gehen, und aus Begierde nach diesen anderen enthalten sie sich der einen, weil sie den anderen nicht widerstehen können! Und dabei nennen sie Zuchtlosigkeit, sich von seinen Lüsten beherrschen lassen, und bei ihnen kommts doch darauf hinaus, daß sie Lüsten widerstehen, weil sie Lüsten nicht widerstehen können. Das gleicht ja doch dem, was ich vorhin sagte: sie sind gewissermaßen ehrbar aus Zuchtlosigkeit[1]. „So sieht es freilich aus." Es scheint eben, mein trefflicher Simmias, dies ist überhaupt gar nicht das richtige Tauschverfahren, um Tugend zu erwerben, Genüsse gegen Genüsse, Schmerzen gegen

[1] Hier läßt Plato seinen Sokrates dieselbe Lehre bekämpfen, die er einst in seinem „Protagoras" ihn in jüngeren Jahren selber hat entwickeln und siegreich verfechten lassen, — ohne Zweifel weil ihm damals, als er den „Protagoras" schrieb, jene Lehre wahr schien, die ihm nun zur Irrlehre geworden war. Daß sie das auch dem Sokrates im Laufe der Jahre geworden sei, ist nicht anzunehmen.

Schmerzen, Furcht gegen Furcht auszutauschen, und große gegen kleine einzuwechseln, als obs Münzen wären, sondern die einzige echte Münze, gegen die man alle diese Dinge tauschen kann, wird die Erkenntnis sein, und für diese und mit dieser wird in Wahrheit alles zu kaufen und zu verkaufen sein, Tapferkeit und Zucht und Gerechtigkeit, und überhaupt wird Tugend immer mit Erkenntnis zusammengehen, mögen nun Freude und Ängste und alle derartige Dinge dabei sein oder wegbleiben. Trennen sie sich aber von der Erkenntnis und treten in Austausch miteinander, so wird wohl nur ein Schattenbild von Tugend herauskommen, eine knechtische Art von Tugend, die nichts von Wahrheit und Gesundheit in sich hat, die wirkliche Wahrheit aber wird sein, daß man die Seele von allen derartigen Dingen reinigen soll, und Zucht und Gerechtigkeit und Tapferkeit, ja die Erkenntnis selber wird eine Art von Reinigungsweihe sein. So scheints, auch die Stifter unserer Religionsweihen sind gar nicht dumm gewesen, sondern haben in dem mystischen Worte, daß wer ungeweiht in den Hades kommt, dort im Schmutze liegen müsse, wer aber geweiht und gereinigt hinkommt, mit den Göttern zusammenwohnen werde, längst die Wahrheit ausgesprochen. Denn, so pflegen ja die Weihepriester zu sagen, Thyrsusträger sind viele, aber Bacchen[1] nur wenige. Dies sind aber, wie ich glaube, keine anderen als die, so da recht philosophiert haben. Unter diese mich zu reihen, habe denn auch ich, so gut ich konnte, mein Leben lang nichts versäumt, sondern auf alle Weise eifrig getrachtet. Ob ich aber r e c h t getrachtet und auch was ausgerichtet habe, das werd ich, glaub ich, in kurzem, so Gott will, dort genau erfahren. Das also ist meine Verteidigung, Simmias

1 Dieser Name des Gottes, in dessen Dienste jene herumziehenden Priester ihre seligmachenden geheimen Weihen erteilten, wird auch dessen geweihten Verehrern gegeben, Thyrsusträger aber (oder nach anderer Erklärung Fackelträger) sind alle, die an seiner allgemeinen und öffentlichen Verehrung teilnehmen. Zum Sprichwort geworden bedeutet der Vers *πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάκχοι*: Nicht alle, die sich heilig (oder Meister) dünken (oder so gebärden), sind es in Wahrheit.

und Kebes, dafür, daß ich recht tue, mein Scheiden von euch und meinen Gebietern hier nicht zu beseufzen und nicht übelzunehmen, weil ich dort nicht minder gute Gebieter und Freunde zu finden hoffe, was freilich den meisten Leuten nicht einleuchten will. Wenn es mir nun besser gelungen ist, euch durch meine Verteidigung zu überzeugen, als die athenischen Richter, so wäre ich zufrieden.

Als Sokrates so gesprochen hatte, begann Kebes: „Im übrigen muß ich dir Beifall geben, Sokrates, aber was die Seele angeht, so trauen viele Menschen gar nicht recht, daß sie überhaupt noch irgendwo bestehe, wenn sie sich einmal vom Leibe getrennt habe, sondern meinen, an dem Tage, wo der Mensch stürbe, verginge sie und würde zunichte, weil sie gleich beim Austritt aus dem Leibe zerflatterte und verwehte, wie ein Lüftchen oder ein Rauch, und nirgends mehr zu finden wäre. Denn wenn sie freilich, in sich selbst gesammelt, noch vorhanden wäre, befreit von dem leidigen Beiwerk, wovon du gesprochen hast, Sokrates, so würden wir ja große und erfreuliche Hoffnung haben, daß das wahr ist, was du sagst. Aber dies fordert vielleicht keine geringe Beweisführung und tröstliche Zusicherung, daß nach des Menschen Tode seine Seele noch besteht und noch Vermögen der Erkenntnis hat." Du hast recht, Kebes, antwortete Sokrates, aber was sollen wir da machen? Meinst du vielleicht, daß wir noch hierüber miteinander plaudern sollen, ob wir annehmen dürfen, daß es so sei oder nicht? „Ich für meinen Teil würde gern hören, was du darüber denkst," antwortete Kebes. Nun, sagte Sokrates, wenigstens würde mir wohl keiner, der uns jetzt zuhörte, vorwerfen, ich triebe müßiges Geschwätz, und fragte nach Sachen, die mich nichts angingen, – selbst wenn er ein Komödiendichter wäre[1].

---

[1] Wie Eupolis, des Aristophanes Zeitgenosse und Nebenbuhler, von dem ein alter Erklärer hier die Verse anführt:

> Verhaßt ist mir der Sokrates, der bettelhafte Schwätzer,
> Der alle andern Dinge schon mit scharfem Geist erforscht hat.
> Nur wie er was in den Magen kriegt, vergessen hat zu forschen.

Wenn du also denkst, so wollen wir die Sache untersuchen. Die Frage soll ja aber wohl die sein, ob nach der Menschen Tode ihre Seelen im Hades sind oder nicht. Wir kennen ja nun die alte Rede[1], die Seelen gingen von hier dorthin und kämen aus dem Totenreich wieder hieher ins Leben zurück. Wenn dem so ist, daß die lebenden Menschen aus dem Reich der Toten kommen, dann müssen ja wohl dort unsere Seelen sein, sonst könnten sie nicht von da wieder zur Welt kommen, und wir hätten Beweis genug für unseren Satz, wenn es uns wirklich einleuchtend würde, daß die Lebenden nirgend anders herkommen als von den Toten. Gelänge das nicht, so würde es dann eines anderen Beweises bedürfen. „Ganz gewiß," sagte Kebes. Nun denn, fuhr Sokrates fort, denk einmal nicht bloß an die Menschen, wenn du die Sache leichter verstehen willst, sondern auch an alle Tiere und Pflanzen, und laß uns von allem, was eine Entstehung hat, fragen, ob nicht schlechterdings nur allemal das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entsteht, ich meine, alles was einen Gegensatz hat, wie z. B. dem Schönen das Häßliche entgegengesetzt ist, dem Ungerechten das Gerechte, und so hundertfach. Dies also laß uns ins Auge fassen und fragen, ob nicht unvermeidlich alles, was ein Gegenteil hat, aus gar nichts anderem entstehen kann als aus seinem Gegenteil! Zum Beispiel, wenn etwas größer wird, so ists nicht anders möglich, als daß es erst kleiner war und nun größer wird? „Freilich." Und wirds kleiner, so wirds erst größer gewesen sein und dann kleiner werden? „So ists." Auch das Schwächere entsteht aus dem Stärkeren,

[1] Die Seelenwanderung wurde in Griechenland einige Generationen vor Sokrates von den Orphikern und von Pythagoras und seiner Schule gelehrt, die sie dem Glauben der Ägypter, der Thraker und selbst der gallischen Druiden entlehnt haben sollten. Von Pythagoras erzählte schon 100 Jahre vor Sokrates der eleatische Philosop Xenophanes:

Einstmals, sagen sie, ging er vorbei, wie einer ein Hündchen
Schlug, und erbarmte sich sein. Bittend so sprach er das Wort:
„Laß, Freund! Schlag ihn nicht mehr! Eines Freundes Seele erkannt ich,
Die in dem Tiere nun lebt, als ich sein Winseln vernahm."

und das Schnellere aus dem Langsameren? „Sicherlich.“ Und wenn was schlechter wird, wars dann nicht erst besser? Und wenn gerechter, erst ungerechter? „Natürlich.“ Genügt uns das für den Satz, daß alles so entsteht, ich meine, das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten? „Gewiß.“ Wie aber weiter? Gilt nicht auch noch dieses: wie alle Gegensätze selber zwiefach sind, so gibts je zwischen zweien auch ein zwiefaches Entstehen, vom einen zum anderen und vom anderen wieder zum ersten? Denn zwischen einer größeren Sache und einer kleineren gibts eine Abnahme und eine Zunahme, ein Abnehmen und Zunehmen? „Allerdings.“ Nicht auch Sondern und Verbinden, Kaltwerden und Warmwerden? Auch wenn wir hier und da mal nicht den Namen brauchen, der Tat nach aber müssen sie sich doch unvermeidlich so verhalten, daß sie aus einander entstehen, und daß es vom einen zum anderen wechselseitig ein Entstehen und Werden gibt? „Ganz gewiß.“ Wie nun? fragte Sokrates. Gibt es für das Leben ein Gegenteil, wie für das Wachen das Gegenteil der Schlaf ist? „Sicherlich.“ Welches? „Das Totsein.“ Dann entsteht also dieses beides eins aus dem anderen, wenn sie wirklich Gegensätze sind? Und wie sie selber zwei sind, so gibts zwischen ihnen auch ein zwiefaches Entstehen? „Notwendig.“ Nun, von dem einen der zwei Paare, die ich dir nannte, will ich dir sagen, welches zwiefache Entstehen es dazwischen gibt, sag du mirs dann von dem anderen Paar! Ich sage vom Schlafen und Wachen, daß aus dem Schlafen das Wachen entsteht und aus dem Wachen das Schlafen, und daß dieses Entstehen das Einschlafen ist und jenes das Aufwachen. Genügt dir das oder nicht? „Gewiß genügt es.“ Nun, dann sprich du ebenso vom Leben und vom Tode! Meinst du nicht, daß das Totsein das Gegenteil vom Leben ist? „Jawohl!“ Und daß sie eins aus dem anderen entstehen? „Freilich.“ Aus dem Lebenden also, was entsteht daraus? „Das Tote.“ Und was aus dem Toten? „Ich kann nicht anders als einräumen: das Lebende.“ Demnach, Kebes, entstehen die lebendigen Wesen und die

lebendigen Menschen aus den toten? „So sieht es aus," sprach Kebes. Demnach existieren die Seelen im Hades? „So scheint es." Und von diesen beiden Entstehungen ist die eine doch wohl Tatsache? Ich meine, an dem Sterben ist doch kein Zweifel? Oder doch? „Gewiß nicht," sprach Kebes. Was wollen wir also machen? Wollen wir nicht diesem Werden auch sein Gegenteil gegenüberstellen? Oder soll in diesem Punkte die Natur lahm sein? Sind wir nicht genötigt, dem Sterben zur Ergänzung ein entgegengesetztes Werden gegenüberzustellen? „Doch wohl sicherlich," sagte Kebes. Und was denn für eins? „Das Lebendigwerden." Nun, sprach Sokrates, wenn es wirklich ein Lebendigwerden gibt, so wäre das doch der Übergang von dem Toten zum Lebenden? „Ganz gewiß." Demnach bestätigt es sich uns auch auf diesem Wege, daß die Lebendigen ebensogut aus den Toten entstanden sind, wie die Toten aus den Lebendigen. Ist das aber so, so schien uns das vorhin Beweis genug dafür, daß die Seelen der Toten notwendig irgendwo *sein* müßten, damit sie von da wiederkommen könnten? „Mich dünkt, Sokrates, nach den Stücken, worüber wir einig geworden sind, kann es nicht anders sein."

Ich glaube auch, fuhr Sokrates fort, wir haben nicht unrecht getan, darüber einig zu werden, Kebes! Sieh dir die Sache einmal so an! Gesetzt, es entspräche nicht immer dem einen Entstehen das entgegengesetzte, so daß es gleichsam im Kreise herumgeht, sondern das Entstehen geschähe geradlinig nur aus dem einen Gegenteil zum anderen hin und böge nicht wieder zurück zu dem ersten, weißt du, daß dann alles dieselbe Gestalt erhalten und gleichem Schicksal verfallen und zu *werden* gänzlich aufhören würde? „Wie meinst du das?" fragte Kebes. Es ist gar nicht schwer zu verstehen, was ich meine. Zum Beispiel, wenn es zwar ein Einschlafen gäbe, aber dem Einschlafen kein Aufwachen entspräche, so siehst du doch, daß endlich alles den Endymion gänzlich um seinen Ruhm bringen würde, weil auch alle anderen Geschöpfe es ebenso machen würden wie er,

nämlich schlafen. Und verbände sich alles und schiede sich nichts mehr, so hätten wir bald den Urzustand des Anaxagoras, die Vermengung aller Dinge. Ebenso aber, mein lieber Kebes, wenn zwar alles stürbe, was gelebt hätte, aber das Tote nachher in diesem Zustand bliebe und nicht wieder auflebte, wäre es da nicht ganz unvermeidlich, daß zuletzt alles tot wäre und nichts mehr lebte? Denn wenn aus allem anderen das Lebendige entstünde, das Lebendige aber stürbe, wie wäre da zu helfen, daß nicht alles in den Tod verschlungen würde? „Ich sehe nicht wie, Sokrates, sondern mir scheint, du hast vollkommen recht." Weil es eben so ist, Kebes, dünkt mich, und nicht anders. Denn wir haben uns nicht betrogen, als wir über jene Stücke eins wurden, und es ist wirklich wahr, daß es ein Wiederlebendigwerden gibt, und daß die Lebendigen aus den Toten entstehen, und daß die Seelen der Toten ein Dasein haben, und daß es den guten Seelen im Tode besser geht und den schlechten schlechter.

„Auch schon nach jener Lehre, Sokrates," erwiderte Kebes, „die du sonst auszuführen liebtest, daß unser Lernen auf nichts anderes hinausliefe, als auf ein Sichwiedererinnern, auch nach dieser Lehre, wenn sie wahr ist, folgt ja unvermeidlich, daß wir die Dinge, deren wir uns wiedererinnern, schon früher wo gelernt hatten. Das wäre aber nicht möglich, wenn unsere Seele nicht wo gewesen wäre, ehe sie in dieser menschlichen Gestalt wohnte, so daß auch in diesem Sinne die Seele als ein unsterbliches Ding erscheint." „Was waren denn das für Ausführungen, Kebes?" fragte hier Simmias. „Hilf doch meinem Gedächtnis ein wenig nach, ich kann mich im Augenblick nicht recht besinnen." „Besonders in einer allerliebsten Unterredung," antwortete Kebes, „wies Sokrates nach, daß die Menschen, wenn man sie richtig fragt, selber sagen, wie sichs mit jedem Dinge verhält, was sie doch nicht könnten, wenn nicht eine richtige Kenntnis und ein Wissen in ihnen steckte. Zeigt man ihnen dann vollends geometrische Figuren oder etwas anderes von der Art, so gibt sichs auf das klarste

zu erkennen, daß sich die Sache so verhält[1]." Und wenn du auf diesem Wege nicht zu überzeugen bist, Simmias, fiel Sokrates ein, so sieh einmal, ob dir bei folgender Betrachtung die Sache einleuchtet. Du traust doch nicht, wie es zugehen soll, daß das, was man Lehren nennt, ein Wiedererinnern sei? „Nicht trauen, ist zuviel gesagt," sprach Simmias, „mir tut nur eben das not, wovon die Rede ist, das Wiedererinnern. Ja halb erinnere ich mich sogar schon wieder, nach dem, was Kebes sagte, und es fehlt nicht viel, so bin ich so gut wie überzeugt. Dennoch aber möchte ich gern hören, wie du die Sache eben jetzt angreifen wolltest." Auf diese Art: wir sind doch wohl darüber einig, wenn sich einer an was wiedererinnern soll, so muß ers schon einmal gewußt haben? „Sicherlich." Und sind wir auch darüber einig, daß es sich auch in einem Fall des Wissens um Erinnerung handelt, wie dieser ist: wenn man was sieht oder hört oder sonst 'nen Sinneseindruck erhält, und dabei nicht nur das wiedererkennt, was man hört oder sieht, sondern dabei auch noch den Gedanken an was anderes faßt, das nicht Gegenstand des nämlichen, sondern eines anderen Wissens ist, dürfen wir da nicht sagen, daß man an das erinnert worden sei, woran man gedacht hat? „Wie meinst du das?" fragte Simmias. Zum Beispiel so: einen Menschen kennen und eine Laute kennen, das ist doch wohl zweierlei? „Natürlich." Nun weißt du doch, wie es manchem Liebhaber geht, wenn er seines Lieblings Laute sieht oder seinen Mantel, oder sonst was von ihm? Er erkennt die Laute und dabei fällt ihm der Knabe ein. Das ist aber doch Erinnerung? Geradeso, wie es schon oft einen an den Kebes erinnert hat, wenn er den Simmias sah, und so gäbe es noch tausend Beispiele.

---

[1] Ein Selbstzitat Platos. In dem platonischen Gespräche Menon bringt Sokrates aus einem jungen Sklaven, dem er erst ein Quadrat in den Sand zeichnet und auf dessen Diagonale dann ein zweites Quadrat, durch Fragen heraus, daß das zweite doppelt so groß als das erste ist. Daran läßt Plato hier durch Kebes den Leser erinnern — der sich aber dabei nicht erinnern darf —, daß sich unter den Personen jenes Gesprächs weder Kebes noch Simmias befand!

„Du hast recht, beim Zeus," sprach Simmias. Und ist so was nicht Erinnerung? Besonders wenns einem mit Dingen so geht, die man wieder vergessen hatte, weil es lange her ist, und weil man sie nicht mit Augen sah. „Ganz gewiß." Es kommt doch auch vor, fuhr Sokrates fort, daß man durch den Anblick eines gemalten Pferdes oder einer gemalten Laute an einen Menschen erinnert wird? Oder durch ein Bild des Simmias an den Kebes? „Sicherlich." Auch daß einen ein Bild des Simmias an den Simmias selbst erinnert? „Allerdings, so ist es," war die Antwort. Und läuft es nicht bei allen diesen Beispielen darauf hinaus, daß die Erinnerung manchmal durch ähnliche Dinge hervorgerufen wird, manchmal aber auch durch unähnliche? „Jawohl." Wenns aber ähnliche Dinge sind, die einen an was erinnern, ist es dann nicht unvermeidlich, daß er auch wahrnehmen muß, ob an der Ähnlichkeit etwas fehlt oder nicht? „Unvermeidlich." Gut, fuhr er fort, so überlege dir auch einmal, was du hierzu sagst: es gibt doch etwas, das wir Gleichheit nennen? Ich meine nicht bloß Gleichheit eines Holzes mit einem Holze, oder eines Steins mit einem Steine, oder sonst was von der Art, sondern außerdem noch etwas anderes, nämlich Gleichheit an und für sich? Sollen wir ja dazu sagen, daß sie existiert, oder nicht? „Ja, ganz entschieden ja!" Und wissen wir auch, was sie ist? „Sicherlich." Woher haben wir denn dieses Wissen gewonnen? Nicht von den Dingen, wovon wir eben sprachen? Haben wir nicht erst gleiche Hölzer oder gleiche Steine oder sonst gleiche Dinge gesehen, und dann daraus den Gedanken der Gleichheit erfaßt, die doch etwas anderes ist als jene gleichen Dinge? Oder meinst du nicht, daß sie was anderes ist? Überleg dirs auch einmal so: kommt es nicht vor, daß gleiche Steine und Hölzer, ohne sich zu ändern, doch manchmal gleich aussehen und manchmal auch wieder nicht? „Ganz gewiß." Ist dir denn aber die Gleichheit selber manchmal wie Ungleichheit erschienen? „Noch niemals, Sokrates!" Demnach ist die Gleichheit jener gleichen Dinge nicht einerlei mit der Gleichheit selber?

„Durchaus nicht, Sokrates, soviel ich sehe.“ So verschieden nun aber auch die Gleichheit jener gleichen Dinge von der Gleichheit an und für sich selber ist, so hast du doch den Gedanken und das Wissen von dieser Gleichheit selber aus jenen gleichen Dingen geschöpft? „Du hast vollkommen recht.“ Und zwar muß sie ihnen entweder ähnlich sein oder unähnlich. „Natürlich.“ Doch das macht gar keinen Unterschied, fuhr Sokrates fort, kurz wenn dich der Anblick eines Dings auf den Gedanken an ein anderes Ding bringt, so kann das nichts anderes sein als Erinnerung. „Sicherlich.“ Wie nun weiter? fuhr er fort. Wie ergehts uns eigentlich, wenn wir gleiche Hölzer oder andere gleiche Dinge der Art, von der wir sprachen, sehen? Kommt es uns so vor, als wäre ihre Gleichheit ganz so vollkommen wie die Gleichheit selbst? Oder fehlt was daran, daß sie ganz so wäre? „Freilich fehlt was daran, und zwar viel.“ Wenn nun einer etwas sieht und dadurch auf den Gedanken kommt: „Das was ich jetzt sehe, möchte zwar gerne so sein wie ein gewisses anderes existierendes Ding, es gebricht ihm aber etwas daran, und es bringts nicht fertig, ebenso zu sein, sondern es bleibt geringwertiger,“ – geben wir da zu, daß wer so denkt, jenes andere Ding schon vorher gekannt haben muß, von dem er meint, jenes erste gleiche ihm zwar, reiche aber nicht an es heran? „Unvermeidlich.“ Und gehts denn nun uns nicht so mit den gleichen Dingen und der Gleichheit selber? „Allerdings.“ Demnach kanns nicht anders sein, als wir kannten die Gleichheit schon vor der Zeit, wo wir zum erstenmal gleiche Dinge erblickten, und dabei den Gedanken faßten, daß diese Dinge zwar danach trachteten, etwas wie die Gleichheit zu erreichen, aber hinter ihr zurückblieben? „So ist es.“ Aber auch darin sind wir doch einverstanden, daß uns der Gedanke nirgend anders her gekommen ist und hat kommen können, als aus einem Anblick oder einer Berührung, oder sonst einer Sinnesempfindung, – denn die faß ich hier alle zusammen. „Jawohl, Sokrates, es bleibt sich ja auch gleich für den Beweis, um den es sich handelt.“ Genug also, nur

aus den Sinnesempfindungen kann man den Gedanken schöpfen, daß alles, was im Bereich der Sinnesempfindungen liegt, nach der eigentlichen Gleichheit trachte und doch dahinter zurückbleibe? Oder wie sollen wir sagen? „So, wie du sagst." Demnach mußten wir, schon ehe wir anfingen zu sehen und zu hören und andere sinnliche Wahrnehmungen zu machen, schon irgendwo ein Wissen geschöpft haben von dem, was die Gleichheit selber ist, wenn wir die Dinge, die unseren Sinnen als gleich vorkamen, so auffaßten, daß sie zwar samt und sonders die größte Lust hätten, jene Gleichheit zu erreichen, aber es nicht so weit bringen könnten? „Notwendig, Sokrates, nach dem, was wir vorhin gesagt haben." Nun ist doch nicht zu leugnen, daß wir gleich nach der Geburt sahen und hörten und die übrigen Sinnesempfindungen hatten? „Gewiß nicht." Wir mußten aber die Kenntnis der Gleichheit schon vorher empfangen haben? „Jawohl." Demnach scheints nicht anders möglich, als daß wir sie empfangen haben, ehe wir geboren wurden? „So scheint es." Wenn wir sie denn nun, ehe wir geboren wurden, empfangen, und als wir auf die Welt kamen, besessen haben, so kannten wir also schon vor unserer Geburt nicht nur die Gleichheit und die Größe, sondern alle derartigen Dinge samt und sonders? Denn was von der Gleichheit gilt, das gilt doch ebensogut auch von der Schönheit, und der Güte, und der Gerechtigkeit, und der Frömmigkeit, und, wie ich eben sagte, von allen diesen Dingen, denen wir das Siegel des wahrhaften Seins aufprägen[1], in unserem Sprechen, in Frage wie in Antwort, so daß es gar nicht anders möglich ist, als daß wir von allen diesen Dingen schon vor unserer Geburt die Kenntnis empfangen haben? „So ist es." Und gesetzt nun, nachdem wir sie empfangen hatten, haben wir sie männiglich nicht wieder vergessen, so folgt doch notwendig, daß wir alle das Wissen davon mit auf die Welt gebracht haben und sie

[1] Den Ideen, denen allein nach platonischer Lehre das wahre unveränderte Sein zukommt, wohingegen die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nur ein flüchtiges Scheindasein führen.

unser ganzes Leben lang wissen, – denn das Wissen besteht doch darin, daß man eine Kenntnis empfangen und nicht wieder eingebüßt hat, oder ists nicht das, was wir vergessen nennen, eine Kenntnis verlieren? „Doch wohl sicherlich, Sokrates!“ Gesetzt dagegen, wir haben die Kenntnis vor der Geburt bekommen und bei der Geburt wieder verloren, erlangen dann aber mittels unserer Sinneswahrnehmungen die Kenntnis wieder, die wir schon vorher einmal hatten, wird dann nicht das, was wir Lernen nennen, ein solches Wiedererlangen einer Kenntnis sein, die uns schon gehörte? Das können wir aber doch mit Recht ein Sichwiedererinnern nennen? „Sicherlich.“ Denn es hat sich uns ja als möglich erwiesen, wenn man etwas sieht oder hört oder sonst mit seinen Sinnen wahrnimmt, daß man dann dadurch veranlaßt wird, an etwas zu denken, was man vergessen hatte, womit sich eben das Wahrgenommene berührte, sei es, daß es ihm ähnlich war oder unähnlich? So daß, wie gesagt, notwendig eins von beiden wahr sein muß: entweder wir sind alle mit dem Besitz des Wissens davon zur Welt gekommen, und wissens unser ganzes Leben lang, oder die, von denen wir sagten, sie lernten es, werden nur eben wieder daran erinnert, und das Lernen ist ein Sichwiedererinnern? „Ganz gewiß, Sokrates, so verhält sich die Sache.“ Und für welche von beiden Annahmen entscheidest du also, Simmias? Daß wir im Besitz des Wissens sind, oder daß wir nachher an das wiedererinnert werden, wovon wir früher schon ein Wissen empfangen hatten? „Im Augenblick kann ich mich nicht gleich entscheiden, Sokrates.“ Wie? Darüber kannst du dich doch entscheiden: ein Mensch, der etwas weiß, wird der Bescheid geben können über das, was er weiß, oder wird ers nicht können? „Ganz unfehlbar wird ers können, Sokrates.“ Und glaubst du denn nun, daß alle Menschen Bescheid geben können über diese Dinge, von denen wir eben sprachen? „Ich wollte wohl, sie könntens,“ war des Simmias Antwort, „aber ich fürchte viel eher, morgen um diese Stunde wird kein Mensch mehr ordentlich dazu imstande sein.“ Demnach glaubst du

nicht, daß alle ein Wissen davon haben? „Durchaus nicht.“ Demnach werden sie erinnert an das, was sie einst gelernt hatten? „Es kann nicht anders sein.“ Und wann haben unsere Seelen das Wissen davon erhalten? Doch nicht, als wir schon Menschen geworden waren? „Gewiß nicht.“ Demnach früher? „Jawohl.“ Demnach existierten unsere Seelen schon früher, ehe sie in menschlicher Gestalt auf der Welt waren, ohne einen Leib, und hatten Verstand? „Wenn wir nicht etwa jenes Wissen im Augenblick unserer Geburt selbst bekommen, Sokrates! Denn diese Möglichkeit ist noch übrig.“ Gut, mein Freund! In welchem anderen Zeitpunkt verlieren wirs denn aber da? Auf die Welt haben wirs doch nicht mitgebracht, darüber sind wir ja eben einig geworden. Verlieren wirs denn also in demselben Augenblick, in dem wirs empfangen? Oder kannst du einen anderen sagen? „Durchaus nicht, Sokrates, ich habe bloß nicht gemerkt, daß ich Unsinn sprach.“

Das ist also wohl unser Ergebnis, Simmias, sprach Sokrates: wenn die Dinge Dasein haben, die wir immer im Munde führen, die Schönheit, die Güte und alles derartige Wesen, und wenn wir alle Sinneseindrücke hierauf beziehen, als auf einen alten, wiederentdeckten Besitz, und sie damit in Vergleich stellen, so folgt unvermeidlich, daß, so gewiß *dieses* existiert, auch unsere Seele schon vor unserer Geburt existiert hat. Existiert es aber nicht, so hätten wir vergebens gesprochen. Verhält sichs so? Und besteht die gleiche Notwendigkeit, daß diese Dinge *sind*, und daß unsere Seelen vor unserer Geburt schon *waren*? Und fällt mit diesem auch jenes? „Mir scheint, Sokrates, es besteht für beides ganz entschieden dieselbe Notwendigkeit, und es ist schön, daß unser Gespräch in diesen sicheren Hafen einläuft, daß ebenso gewiß vor unserer Geburt schon unsere Seele war, wie die Dinge Dasein haben, von denen du sprichst. Denn ich weiß nichts, was mir so einleuchtend wäre wie dies, daß alle diese Dinge Dasein haben, wie nur etwas Dasein haben kann, die Schönheit und die Güte und alles das andere, wovon du vorhin sprachst. Was

also mich angeht, so befriedigt mich dein Beweis." Wie aber stehts mit Kebes, sprach Sokrates, den müssen wir doch auch überzeugen. „Ich glaube, er ist befriedigt," antwortete Simmias, „obwohl er von allen Menschen der ausdauerndste Zweifler ist. Aber ich glaube, davon ist er nun hinlänglich überzeugt, daß unsere Seele schon war, ehe wir geboren wurden. Freilich ob sie auch nach unserem Tode noch sein wird, das scheint mir selber noch nicht bewiesen, sondern hier steht mir noch der Zweifel der Leute im Wege, den vorhin Kebes erwähnte, ob sich nicht beim Tode des Menschen die Seele auflöst, und dies das Ende ihres Seins ist. Denn was hindert uns zu glauben, daß sie zwar anderswoher entstehe und sich bilde und schon sei, ehe sie in einen Menschenleib gelange, wenn sie aber hineingelangt sei und sich dann wieder von ihm trenne, auch selber ein Ende nehme und zugrunde gehe?" „Du hast recht, Simmias," fiel Kebes ein: „es scheint, der Beweis ist sozusagen erst zur Hälfte geführt. Es ist gezeigt, daß unsere Seele war, ehe wir geboren wurden; es muß aber noch gezeigt werden, daß sie auch nach unserem Tode sein wird, so gut wie sie vor unserer Geburt war, wenn der Beweis zur Vollendung gelangen soll." Das ist zwar auch jetzt schon bewiesen, Simmias und Kebes, war des Sokrates Antwort, wenn ihr nur diesen letzten Beweis mit dem verbinden wollt, worüber wir vorhin eins geworden sind, daß nämlich alles Lebendige aus dem Toten entsteht. Denn wenn die Seele schon früher da ist, und, indem sie ins Leben tritt und zur Welt kommt, doch offenbar und notwendig aus nichts anderem als aus dem Tode entsteht, muß sie denn da nicht notwendig auch nach dem Tode noch da sein, da sie ja doch wieder zur Welt kommen soll? Bewiesen ist das also schon jetzt, wovon wir sprechen. Trotzdem, scheint mir, möchtet ihr gerne diese Sache noch weiter ausgeführt haben, und es geht euch wie den Kindern: ihr fürchtet euch, daß der Wind die Seele wirklich zerblasen und verwehen könnte, wenn sie aus dem Leibe tritt, zumal wenn gerade keine Windstille ist, sondern der Sturm

geht, wenn einer stirbt. Dazu lachte Kebes und sagte: „So nimm an, wir fürchten uns, und suche uns eines Besseren zu belehren – oder vielmehr, denke das nicht von uns, daß wir uns fürchten, sondern stelle dir vor, es wäre etwa ein Knabe unter uns, der vor solchen Dingen Angst hat. Den wollen wir doch zu bereden suchen, daß er sich nicht vor dem Tode fürchte wie vor irgendeinem Popanz." Je nun, sprach Sokrates, da gilts, ihm jeden Tag ein Zauberlied vorzusingen, bis ihr seine Angst gebannt habt. „Ja wo sollen wir denn für so ein Lied einen ordentlichen Sänger hernehmen," fragte Kebes, „da du uns ja verlässest?" O Griechenland ist groß, erwiderte Sokrates, und es werden tüchtige Männer drin zu finden sein, und dann gibts doch auch der Barbarenvölker viele, die ihr alle nach einem solchen Sänger durchsuchen müßt, und kein Geld und keine Mühe sparen dürft; denn es gibt nichts, worauf es angebrachter wäre, Geld zu verwenden. Beim Suchen dürft ihr aber auch einer am anderen nicht vorbeigehn, denn wer weiß, ob ihr so leicht Leute finden werdet, die die Sache besser als ihr selbst verstehen. „Gut," sprach Kebes, „es soll geschehen. Laß uns aber auf den Punkt zurückkommen, wo wir das Gespräch unterbrochen haben, wenn dirs recht ist." Freilich ist mirs recht. Wie sollt es auch nicht? „Schön," sagte Kebes.

Nun denn, begann Sokrates, haben wir uns nicht zuerst ungefähr so zu fragen, wie denn eigentlich ein Ding beschaffen sein muß, dem es zuzutrauen sein soll, daß ihm dies Schicksal begegne, nämlich sich aufzulösen, und für das wir fürchten müssen, es könnte diesem Schicksal erliegen, und wie dagegen eins geartet sein muß, von dem wir das nicht zu fürchten brauchen? Und zum zweiten, haben wir da nicht zu untersuchen, zu welcher von beiden Arten von Dingen unsere Seele gehört, damit wir uns entscheiden können, ob wir für sie fürchten müssen oder guten Muts für sie sein können? „Du hast ganz recht." Und ists denn nicht das, was durch Zusammensetzung entstanden und von zusammengesetzter Natur ist, dem

dies zukommt, wieder auseinanderzugehen und sich in seine Bestandteile aufzulösen? Wenn dagegen eins nicht zusammengesetzt ist, ist dann nicht, wenn irgendeins, einzig und allein dieses sicher vor jenem Schicksal? „Mich dünkt, so ists," sprach Kebes. Und ist nicht von den Dingen, die sich immer gleich und in derselben Weise verhalten, am ersten anzunehmen, daß sie die einfachen Dinge seien, und dagegen von denen, die sich bald so, bald so und niemals gleichmäßig verhalten, sie seien die zusammengesetzten? „So scheint mirs." Nun, so laß uns noch einmal die Dinge betrachten, von denen wir vorhin gesprochen haben! Das Wesen selber, von dem wir in unseren Gesprächen anerkennen, daß ihm wahres Sein zukomme, verhält sich dies immer in einerlei Art oder manchmal so und manchmal so? Die Gleichheit selber, die Schönheit selber, ein jegliches dieser Dinge, die an und für sich bestehen, ist das auch nur der kleinsten Veränderung zugänglich? Oder verhält sich jedes einzelne von ihnen, einzig in seiner Art an und für sich bestehend, wie es ist, überall in einerlei Art, und ist nie und nirgend für irgendeine Veränderung empfänglich? „Es ist nicht anders möglich, Sokrates, als daß es sich in allem in einerlei Art verhält." Wie aber stehts dagegen mit den vielen Dingen, wie Menschen, Pferden, Gewändern, oder welcher Art sie seien, wenn sie gleich sind oder schön sind oder sonst irgendeine Benennung haben, die jenen ersten Wesen zukommt? Verhalten sie sich in einerlei Art, oder stimmen sie im Gegenteil weder mit sich selbst noch eins mit dem anderen irgend jemals irgendwie völlig überein? „Es ist so, wie du sagst," antwortete Kebes, „sie verhalten sich niemals in einerlei Art." Und diese Dinge kannst du doch berühren, und kannst sie sehen und mit deinen übrigen Sinnen wahrnehmen, dagegen die sich immer einerlei verhalten, die kannst du unmöglich mit irgendwas anderem zu fassen kriegen, als mit deinem vernünftigen Denken, denn sie sind nicht sinnlich wahrnehmbar und das Auge schaut sie nicht? „Du hast vollkommen recht." Was meinst du also? Sollen wir zwei Arten existierender Dinge annehmen, die eine

sichtbar, die andere unsichtbar? „Nehmen wir sie an!“ Und die unsichtbare Art soll sich immer in derselben Weise verhalten, die sichtbare aber niemals? „Nehmen wir auch das an!“ Wohlan denn, von uns selber ist ein Teil Leib, ein Teil Seele? „Nicht anders.“ Welcher jener beiden Arten sollen wir nun sagen, daß der Leib ähnlicher und verwandter sei? „Der sichtbaren, das sieht jeder!“ Wie aber stehts mit der Seele? Ist sie ein sichtbares Ding oder ein unsichtbares? „Menschen können sie allerdings nicht sehen, Sokrates.“ Aber wenn wir sichtbar und unsichtbar sagen, so meinen wir doch eben, für die Natur des Menschen? Oder denkst du, für irgendeine andere? „Für die des Menschen.“ Was sagen wir also von der Seele? Sie sei zu sehen oder nicht zu sehen? „Nicht zu sehen.“ Demnach unsichtbar? „Jawohl.“ Demnach ist die Seele der unsichtbaren Art ähnlicher, aber der Leib der sichtbaren? „Ganz unwidersprechlich, Sokrates.“ Und haben wir nicht vorhin schon auch das gesagt, daß die Seele, wenn sie sich, um etwas zu erkennen, des Leibes bedient, des Gesichts oder des Gehörs oder sonst 'nes Sinnes – denn etwas durch die Sinne erkennen, heißt, es mittels des Leibes erkennen –, daß sie dann von dem Leibe in das Reich jener Dinge hineingezerrt wird, die sich niemals in einerlei Art verhalten, und selber ins Schweifen und Irren gerät und schwindlig wird, ganz als ob sie trunken wäre, weil sie eben mit derartigen Dingen in Berührung tritt? „Sicherlich.“ Wenn sie dagegen beim Forschen auf sich allein steht, dann wird sie alsbald in jenes andere Reich entrückt, in das Gebiet des Reinen, und Ewigen, und Unsterblichen, und Unwandelbaren, und lebt als eine Verwandte jener Welt, immer in Gemeinschaft mit ihr, wenn sie darf und auf sich allein steht, und des Schweifens ist sie ledig und verhält sich zu den Dingen jener Welt immer in einerlei Weise, weil sie eben nur mit solchen in Berührung ist, und dieser ihr Zustand heißt vernünftiges Denken? „Du hast völlig recht, Sokrates, und ich stimme durchaus bei.“ Welcher von beiden Arten von Dingen scheint dir also die Seele ähnlicher

und verwandter zu sein, nach dem, was wir früher sahen, und nach dem, was wir jetzt sagen? „Mich dünkt, Sokrates, das wird jeder zugeben, der diese Beweisführung hört, und nähme er auch noch so schwer Lehre an, daß die Seele in allem und jedem der Art von Dingen, die sich immer in einerlei Weise verhält, ähnlicher ist als der anderen."

Betrachte die Sache auch noch einmal so! fuhr Sokrates fort. Wenn Seele und Leib zusammen sind, so gebietet die Natur dem Leibe, zu dienen und zu gehorchen, und der Seele, Herr zu sein und zu regieren. Auch in diesem Stück, welches von beiden denkst du, ist dem Göttlichen ähnlich und welches dem Sterblichen? Denkst du nicht, die göttliche Art sei zum Herrschen und Regieren geboren, und die sterbliche zum Gehorchen und Dienen? „Allerdings." Welchem von beiden gleicht also die Seele? „Das ist ja klar, Sokrates, daß die Seele dem Göttlichen gleicht und der Leib dem Sterblichen." Nun, so überlege dir, Kebes, ob nicht aus allem, was wir gesagt haben, dies Ergebnis herausspringt, daß die Seele ganz und gar dem gleicht, was da göttlich und unsterblich und vernünftig und eingestaltig und unauflösbar ist, und in seinem Verhalten in allen Stücken sich selber gleich bleibt, und dagegen der Leib dem, was menschlich ist und sterblich, und unvernünftig und vielgestaltig und auflöslich, und sich in seinem Verhalten niemals gleich bleibt. Können wir dem widersprechen, mein lieber Kebes, und anders urteilen? „Nein, Sokrates." Was denkst du also? Wenn dem so ist, kommt es da nicht dem Leibe zu, sich schnell aufzulösen, und dagegen der Seele, überhaupt unauflöslich zu sein oder beinah unauflöslich? „Natürlich." Bedenkst du nun wohl, daß nach des Menschen Tode sein sichtbarer und im Reiche des Sichtbaren wohnender Teil, was wir seinen Leichnam nennen, dem es zukommt, sich aufzulösen, zu zerfallen und verweht zu werden, daß der doch gar nicht sofort diesem Schicksal anheimfällt, sondern noch ziemlich lange fortbesteht, besonders wenn einer bei seinem Tode in der Blüte des Leibes und der Blütezeit seines Lebens stand?

Nimmt man dann den Leib aus und balsamiert ihn ein, wie sie es in Ägypten machen, so besteht er beinahe völlig fort, wer weiß wie lange. Wenn er aber auch verwest, so sind doch seine Knochen und Sehnen und dergleichen Teile sozusagen unsterblich. Nicht? „Jawohl." Und da soll die Seele, unser unsichtbarer Teil, der an einen Ort von gleicher Art enteilt, einen edlen, reinen, unsichtbaren Ort, einen echten Hades[1], zu der gütigen und weisen Gottheit, wohin sich, so Gott will, jetzt in aller Kürze auch meine Seele auf den Weg zu machen hat, diese unsere Seele, die so geartet und so beschaffen ist, die soll beim Scheiden vom Leibe auf der Stelle zerblasen und untergegangen sein, wie die Leute meistens sagen? Nicht daran zu denken, lieber Simmias und lieber Kebes! Sondern die Sache steht viel eher so: scheidet die Seele rein vom Leibe, ohne etwas von ihm mit sich fortzuschleppen, weil sie im Leben, soweit es an ihr lag, gar keine Gemeinschaft mit ihm pflog, sondern ihn floh und sich in sich gesammelt hielt, und hierauf ihr ganzes Trachten richtete, das heißt aber nichts anderes, als weil sie so philosophierte, wie sichs gehört, und in Wahrheit leichten Herzens nach dem Tode trachtete – oder dürfen wir es nicht ein Trachten nach dem Hades nennen? „Ganz gewiß." Also wenn sie in dieser Verfassung ist, dann kehrt sie heim in das unsinnliche Reich, dem sie gleicht, in das Reich der Göttlichkeit, Unsterblichkeit und Vernunft; und ist sie hingelangt, so wartet ihrer Glückseligkeit; des Schweifens, der Torheit, der wilden Begierden und der anderen menschlichen Dinge ist sie ledig; und wie man es von den Geweihten sagt, lebt sie in Wahrheit fortan in Gemeinschaft mit den Göttern. Sollen wir so sagen, Kebes? „Ja, beim Zeus," sprach Kebes. Hingegen wenn sie besudelt und ungereinigt von dem Leibe scheidet, weil sie immer in Gemeinschaft mit ihm lebte und ihm den Hof machte, und in ihn verliebt und von ihm behext war, ich meine, von seinen Begierden und Lüsten, so daß ihr nichts anderes Wahrheit zu haben deuchte als das Leibliche,

[1] Hades = der Unsichtbare.

was man mit den Händen greifen und mit Augen sehen, und trinken und essen und zum Liebesgenusse nützen kann, wogegen sie alles, was dem Auge dunkel und ohne sinnliche Gestalt, statt dessen aber für den Gedanken und die Philosophie erfaßbar ist, zu hassen und zu fürchten und zu fliehen pflegte, — wenn eine Seele in dieser Verfassung ist, glaubst du da, daß sie lauter und frei vom Leib loskommen werde? „Im geringsten nicht," antwortete Kebes. Sie wird vielmehr, denk ich, noch ganz vom Leiblichen durchdrungen sein, das sich durch ihren Verkehr und ihre Gemeinschaft mit dem Leibe, weil sie stets mit ihm zusammenhielt und sich so viel um ihn bemühte, auf das innigste mit ihr vereinigt und verbunden hat. „Ganz einverstanden." Von dieser leiblichen Beimischung aber hat man anzunehmen, daß sie lastend und schwer und irdisch und sichtbar sei; und weil nun eine Seele damit behaftet ist, so wird sie davon beschwert und wieder in die sichtbare Welt hineingezerrt, und treibt sich aus Furcht vor dem Unsinnlichen und dem Hades, wie ja auch die Leute sagen, auf den Friedhöfen bei den Gräbern herum, wo man ja auch schon schattenhafte Erscheinungen von Seelen wahrgenommen hat; Bilder, wie sie eben derartige Seelen darbieten, die sich nicht rein vom Leibe abgelöst haben, sondern noch mit sichtbarem Stoffe vermengt sind, weswegen sie denn auch gesehen werden können. „Ganz wahrscheinlich, Sokrates." Gewiß wahrscheinlich, Kebes! Und zwar darf man nicht etwa denken, dies wären die Seelen wackerer Menschen, sondern die waren wenig wert, deren Seelen an solchen Orten herumirren müssen, zur Strafe für ihre schlechte Lebensführung, und ihr Umherirren dauert so lange, bis sie durch die Begier des leiblichen Stoffes, der ihnen noch anhängt, wieder in einen Leib verhaftet werden.

Verhaftet werden sie aber, wie anzunehmen ist, in Leiber, deren Art ihrem Trachten zu Lebzeiten entspricht. „Wie meinst du das, Sokrates?" Nun zum Beispiel, die da nach Schlemmen und Üppigkeit und Trinkgelagen getrachtet und in den Tag hineingelebt haben, die werden wohl in die Leiber von Eseln

und ähnlichen Tieren schlüpfen. Meinst du nicht? „Es hat alle Wahrscheinlichkeit.“ Dagegen die nichts Höheres kannten als Ungerechtigkeit und fürstliche Herrschaft und Räuberei, werden Wölfe oder Habichte oder Stoßgeier oder dergleichen. Oder wohin sollen wir sonst denken, daß sie gelangen werden? „Zuverlässig, da gehören sie hin.“ Und so ists auch sonst leicht zu sehen, wohin eine Seele wandern wird, je nach der Ähnlichkeit ihres eigenen Trachtens. „Natürlich, das ist nicht schwer,“ sagte Kebes. Und die noch die glücklichsten darunter sind und sich den besten Wohnsitz erkiesen, das werden wohl die sein, die nach den Tugenden gestrebt haben, die unter den Leuten und in den Städten gelten, nach Ehrbarkeit und Gerechtigkeit, soweit man sich die durch Angewöhnung und Übung ohne Philosophie und vernünftige Erkenntnis erwerben kann? „Wieso meinst du denn, daß sie die glücklichsten sind?“ Weil anzunehmen ist, daß sie wieder in ein ähnliches zahmes und bürgerliches Dasein treten, als Bienen oder Wespen oder Ameisen, oder daß sie noch einmal wieder als Menschen zur Welt kommen und dann ordentliche Leute werden. „Ganz glaublich.“ In das Reich der Götter dagegen darf keiner eingehen, der nicht philosophiert hat und völlig rein ist, sondern nur der Freund der Erkenntnis. Das ist der Grund, Simmias und Kebes, warum sich die wahren Philosophen von allen leiblichen Begierden fernhalten und nicht müde werden, ihnen zu widerstehen, und nicht vor ihnen kapitulieren, nicht weil sie sich vor Zerrüttung ihres Hauswesens und Verarmung fürchteten, wie die meisten Leute, die eben am Gelde hangen, oder weil sie wie die ehrgeizigen und herrschsüchtigen Menschen vor dem Verlust ihrer Ehre und vor der Schande der Nichtsnutzigkeit Angst hätten, und darum sich der Lüste enthielten. „Das würde sich auch nicht für sie schicken, Sokrates,“ sprach Kebes. Beim Zeus, wahrhaftig nicht, antwortete Sokrates, und fuhr fort: Drum lassen die, denen etwas an ihrer Seele liegt, und die nicht leben, um aus ihrer Leiblichkeit eine hübsche Figur zu kneten, alle jene anderen ruhig ihres Weges ziehen als

Leute, die da nicht wissen, wohin ihre Reise eigentlich geht, sie selber aber denken, sie dürften der Philosophie und der Weihe und Erlösung, die sie ihnen verheißt, nicht entgegenhandeln, und wenden sich auf diese Bahn, indem sie dahin folgen, wohin sie die Philosophie führt.

„Wie ist das zu verstehen, Sokrates?" fragte Kebes. Ich will dirs sagen, antwortete Sokrates. Es erkennen nämlich die Freunde der Wissenschaft, daß die Philosophie ihre Seele geradezu gefesselt im Leibe und mit ihm verkittet vorfindet, so daß sie die Dinge durch ihn wie durch ein Kerkergitter zu sehen verdammt ist, statt sie selber durch sich selber zu betrachten, und daß sie sich in tiefer Unwissenheit herumwälzt, und da sie erkennen, daß die Stärke der Fesselung in der Begierde liegt – denn die macht den Gefesselten zum wirksamsten Gehilfen seiner eigenen Fesselung –, ich sage also, die Freunde der Wissenschaft erkennen, daß die Philosophie ihre Seele in dieser Verfassung gefunden hat, und ihr nun sänftlich zuredet und sie aus der Haft zu lösen versucht, indem sie ihr zeigt, wie das Schauen durch die Augen voll Betruges ist, und nicht minder voll Betrugs das Wahrnehmen durch das Ohr und die übrigen Sinne, und ihr zuredet, sich von diesen zurückzuziehen, soweit sie sich ihrer zu bedienen nicht geradezu gezwungen ist, und sie auffordert, sich in sich selbst zu sammeln und zusammenzuraffen, und keinem anderen zu vertrauen als sich selbst und den Gedanken, die sie selber über jegliches Ding an sich selber faßt, was sie aber mittels eines anderen von anderen Dingen wahrnimmt, die in anderen anders sind, das schlechterdings nicht für wahr zu halten, und indem sie sie belehrt, daß alles Derartige sinnfällig und sichtbar sei, was sie aber selber sieht, geistig und unsinnlich. Diesem erlösenden Bemühen also glaubt die Seele des wahren Philosophen nicht entgegenwirken zu dürfen, und aus diesem Grunde hält sie sich so gut sie kann fern von Genüssen und Begierden und Schmerzen und Ängsten, weil sie sich überlegt, daß einer, der einen hohen Grad von Lust oder Furcht oder Schmerz oder Begierde

empfindet, davon nicht etwa bloß den Nachteil zu fürchten hat, den man wohl meinen könnte, nämlich krank zu werden oder Geld zu verschwenden durch seine Gelüste, sondern daß er einen Schaden erleidet, den er gar nicht in Rechnung zieht und der doch von der größten und schwersten Art ist. „Was ist das für einer, Sokrates?" Daß jedes Menschen Seele, die starken Schmerz oder starke Lust über etwas empfindet, allemal auch fälschlich meint, das, was ihr dies Gefühl am stärksten weckt, hätte auch das klarste und wahrste Dasein, es sind dies aber meist die sichtbaren Dinge. Oder meinst du nicht? „Gewiß." Nun, und wenn es der Seele so ergeht, läßt sie sich eben vom Leibe in die stärksten Fesseln schlagen. „Wieso?" Weil jede Lust und jeder Schmerz, gerade als ob er einen Nagel führte, sie an den Leib festnagelt und festschraubt, und sie leiblicher macht, indem sie sich einbildet, alles, was der Leib sagte, wäre auch wahr. Denn dadurch, daß sie den Meinungen des Leibes beistimmt, und sich über die nämlichen Dinge freut wie er, wird sie ihm gleichartig und gleichwertig, und gerät in einen solchen Zustand, daß sie nimmermehr rein in die unsinnliche Hadeswelt gelangen kann, sondern beim Scheiden von dem Leibe stets noch seines Wesens voll ist, so daß sie bald wieder in einen anderen Leib hineinfällt, und gleichsam in ihn hineingesät oder -gepflanzt wird, und folglich an der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, Reinen und Eingestaltigen keinen Teil haben kann. „Du sagst die völlige Wahrheit, Sokrates." Das also ist der Grund, Kebes, warum die echten und gerechten Freunde der Wissenschaft züchtig und mannhaft sind, und nicht das, was die Leute für den Grund ansehen. Oder meinst du doch? „O nein, gar nicht!" Sicherlich nicht. Sondern so wird die Seele eines Philosophen sich die Sache überlegen, und nicht denken, zwar die Philosophie solle an ihrer Erlösung arbeiten, unterdessen aber dürfe sie selbst sich den Lüsten und Schmerzen überlassen, und sich damit selber wieder fest binden und so die Arbeit der Philosophie zu einer Art umgekehrten Penelopearbeit machen. Sondern sie sucht Ruhe vor den

Stürmen der Gelüste zu gewinnen, und dem vernünftigen Denken zu folgen und immer in ihm zu leben, und das Göttliche und dem schwankenden Meinen Entrückte zu schauen und sich von ihm zu nähren. So, glaubt sie, müsse sie leben, so lange ihr Leben währt, um nach ihrem Scheiden in das Reich zu gelangen, in das sie nach Stamm und Art gehört, und des menschlichen Elends los zu sein. Und weil sie so lebt und wandelt, wird sie sich nimmermehr fürchten, Simmias und Kebes, daß sie nach solchem Trachten bei der Trennung vom Leibe zergehe, und von den Winden zerblasen verflattere und nirgends mehr zu finden sein.

Als Sokrates so gesprochen hatte, entstand ein langes Schweigen. Denn Sokrates selbst schien im Geiste noch beschäftigt mit dem, was er gesagt hatte, und von uns ging es den meisten ebenso. Nur Simmias und Kebes sprachen leise miteinander. Als das Sokrates bemerkte, fragte er sie: Was? Ihr denkt wohl am Ende, was wir gesagt haben, wäre noch nicht ausreichend? Es gibt ja auch wirklich noch manche Zweifel und Ausreden, wenn man die Sache erschöpfen will. Wenn ihr von was anderem sprecht, so misch ich mich nicht ein. Habt ihr aber über diese Dinge noch einen Zweifel, so laßts euch nicht verdrießen, euch selber ordentlich auszusprechen, wenn ihr was Besseres denkt sagen zu können, oder nehmt auch mich zum Genossen, wenn ihr meint, in Gemeinschaft mit mir würde es euch leichter vonstatten gehen. Simmias antwortete: „Nun ja, Sokrates, ich will dir die Wahrheit sagen. Die ganze Zeit möchte jeder von uns den anderen vorschieben, weil er sich selber nicht getraut, dich zu fragen. Denn wir möchten zwar gerne deine Meinung hören, können uns aber nicht entschließen, dir beschwerlich zu fallen, weil wir fürchten, es ist dir lästig deines Mißgeschicks wegen." Wie Sokrates das hörte, lachte er leise und sagte dann: Hum, Simmias, es würde mir wohl schwerfallen, die anderen Menschen zu überzeugen, daß ich das Schicksal, das mich betroffen hat, nicht als Mißgeschick ansehe, da ihr euch nicht einmal davon überzeugen könnt, son-

dern denkt, ich wäre minder freien Gemüts als sonst in meinem Leben. Es scheint, ihr traut mir nicht einmal so viel Ahnungsvermögen zu wie den Schwänen, die zwar schon sonst im Leben gesungen haben, aber wenn sie merken, daß sie sterben sollen, nun erst recht viele und schöne Gesänge anstimmen, aus Freude, daß sie nun die Reise zu dem Gotte antreten sollen, dessen Diener sie sind. Die Menschen freilich, weil sie sich selbst vor dem Tode fürchten, verleumden auch die Schwäne und sagen, sie trauerten um ihren Tod und sängen sich ein Klagelied, und bedenken nicht, daß kein einziger Vogel singt, wenn ihn hungert oder friert oder sonst ein Schmerz quält, auch selbst Nachtigall, Schwalbe und Wiedehopf nicht, von denen die Sage geht, sie sängen aus Trauer Klagelieder[1]. Mir scheint vielmehr, sie singen nicht in Trauerstimmung, und die Schwäne auch nicht, sondern da sie Apollos Vögel sind, so sind sie natürlich mit Ahnungsvermögen begabt, und wissen, was es im Hades Gutes gibt, und sind am Todestag ganz besonders froh und sangeslustig. So bilde ich mir nun ein, ein Mitknecht der Schwäne zu sein und Eigentum desselben Gottes, und ebenso wie sie von meinem Herrn und Meister die Sehergabe zu haben, und ebenso frohgemut wie sie vom Leben zu scheiden. Also deswegen sagt nur immer und fragt, was ihr Lust habt, solange es nicht elf Männer von Athen euch verwehren!

„Gut!" sagte Simmias darauf, „so will erst ich dir meinen Zweifel sagen, und dann mag Kebes sagen, was er gegen deinen Beweis auf dem Herzen hat. Ich nämlich denke über diese Dinge vielleicht geradeso wie du: ich meine, zwar wirklich zu *wissen*, wie es darum steht, ist in diesem Leben unmöglich oder doch sehr schwer, aber dennoch muß der ein ganz weichlicher Mensch sein, der sich scheut, das, was darüber ge-

---

[1] Um den Tod des Itys, des gemordeten Kindes von Tereus und Prokne, die in Wiedehopf und Nachtigall verwandelt wurden, während aus Toknes Schwester Philomela, der ihr Schwager die Zunge ausgeschnitten hatte, die stammelnde Schwalbe ward; spätere Verwechslung hat Prokne zur Schwalbe, Philomela zur Nachtigall gemacht.

sagt wird, auf jede Art und von allen Seiten zu prüfen, und nicht eher abzulassen von der Betrachtung, als bis ihm gänzlich die Kraft versagt. Denn mich dünkt, eins von beiden muß doch dabei herauskommen: entweder muß es einem gelingen zu erfahren, oder selbst zu ergründen, wie sich die Sache wirklich verhält, oder wenn das nicht angeht, so muß man wenigstens unter den menschlichen Meinungen darüber die beste und die am schwersten zu widerlegen ist, ausfindig machen und sie ergreifen, und auf ihr, wie auf einem Floß dahinfahrend, kühnlich das Leben durchschiffen, außer eben, es vermöchte einer die Fahrt vermöge einer Art göttlicher Offenbarung auf einem sichereren und gefahrloseren Fahrzeuge zu machen. Und so will ich mich jetzt nicht schämen zu fragen, da du also sprichst, damit ich mir einst keine Vorwürfe zu machen brauche, daß ich jetzt nicht gesagt hätte, was ich denke. Mir scheint nämlich, Sokrates, wenn ich die Sache bei mir selbst und mit Kebes überlege, das, was du gesagt hast, genügt noch nicht ganz.“ Vielleicht hast du ja recht, lieber Freund, antwortete Sokrates, aber sprich: inwiefern genügt es dir nicht? „Insofern, als man doch auch von der Harmonie in der gestimmten Laute sagen könnte, sie wäre etwas Unsichtbares und Unkörperliches und Herrliches und Göttliches, die Laute selbst aber und ihre Saiten wären handgreiflichen und körperlichen Wesens und zusammengesetzte irdische Dinge, und stammten aus der sterblichen Welt. Wenn man nun die Laute zerbricht oder zerhaut, oder auch ihre Saiten zerreißt, und wenn einer dann mit denselben Gründen wie du darauf bestehen wollte, die Harmonie müßte notwendig noch existieren und könnte nicht verloren gegangen sein, denn es wäre keine Menschenmöglichkeit, daß die Laute und die Saiten, die der sterblichen Welt angehörten, nach der Zerreißung doch noch existierten, die Harmonie aber, die der göttlichen und unsterblichen Welt wesensverwandt und stammverwandt sei, nicht mehr bestünde, sondern früher als jene sterblichen Dinge untergegangen sein sollte, vielmehr müßte sie unvermeidlicherweise

noch irgendwo sein, und das Holz und die Saiten würden eher verfaulen, als ihr irgendein Leid geschähe, – denn, Sokrates, es ist doch, denk ich, auch dir nichts Neues, daß wir uns das Wesen der Seele oft ungefähr so vorstellen, wie wenn unser Leib ein Gefüge wäre aus dem Warmen, Kalten, Trocknen, Feuchten und dergleichen Bestandteilen mehr, und unsere Seele die Harmonie ebendieser Bestandteile, wenn ihre Mischung das rechte Verhältnis und das Ganze die rechte Spannung hätte[1]. Wenn es nun zutrifft, daß unsere Seele eine Harmonie ist, so ists klar, daß, sobald unser Leib durch Krankheiten oder andere Schädlichkeiten übermäßig gelockert oder übermäßig angespannt worden ist, die Seele sogleich unrettbar dem Untergange verfällt, mag sie noch so göttlich gewesen sein, gerade wie jede andere Harmonie, die in den Tönen so gut wie in allen Kunstwerken, während die

---

[1] Wie nun die Mischung ist in der Menschen geschmeidigen Gliedern,
Also ihr Sinn,

sang (schon 80 oder 100 Jahre vor Sokrates' Tode) Parmenides von Elea, und seinem Schüler Zeno wird die Lehre zugeschrieben, die Menschenseele sei ein gleichmäßiges Gemisch aus dem Warmen, Kalten, Trocknen und Feuchten, d. h. wohl den bekannten vier Elementen, deren Vierzahl Zenos Zeitgenosse Empedokles zur allgemeinen Geltung gebracht hatte, wenn sie auch später Aristoteles als Verbindungen je zweier jener Grundqualitäten ansah, das Feuer als Verbindung des Warmen und Trocknen, die Erde des Kalten und Trocknen, die Luft des Warmen und Feuchten, das Wasser des Kalten und Feuchten. Die vorsokratische Lehre, daß die Seele nur die Harmonie des Leibes sei, ward, wie von Plato, so auch von Aristoteles und den jüngeren Philosophenschulen verworfen, im Sinne der Lehre Epikurs auch von Ciceros Zeitgenossen Lucretius Carus, der sie in seinem Lehrgedicht über die Natur, III, 97ff., so darstellt:

Unter der Weisen Schar sind viele der Meinung gewesen,
Daß der Geist nicht sei an gewisse Teile gebunden,
Sondern er sei vielmehr des Körpers lebendige Stimmung,
Harmonie von den Griechen genannt, die Sinn und Empfindung
In uns erregt, da der Geist nicht wohn in dem einzelnen Teile.

(Knebels Übers.)

Harmonie ist ursprünglich das Schlagwort der pythagoreischen Zahlenphilosophie.

leiblichen Reste noch lange übrigbleiben können, bis sie verbrannt oder verfault sind. Sieh also zu, was wir hierauf sagen wollen, wenn einer behauptet, die Seele wäre ein Mischungsverhältnis der Bestandteile des Leibes, und verginge folglich bei dem Vorgange, den wir Tod nennen, zu allererst." Sokrates blickte vor sich hin, wie er manchmal pflegte, und lächelte und sprach: Wahrhaftig, Simmias hat recht. Wenn ihm nun einer besser zu antworten weiß als ich, warum antwortet er nicht? Es scheint doch, Simmias faßt die Sache so an, daß es der Mühe wert wäre! Doch mich dünkt, ehe wir antworten, müssen wir erst auch noch den Kebes hören, was denn der gegen unseren Beweis einzuwenden hat, damit wir Zeit zur Überlegung gewinnen, und wenn wir auch ihn gehört haben, ihnen entweder das Feld lassen, wenn es uns scheint, daß es stimmt, was sie uns singen, oder im anderen Falle unseren Beweis verteidigen. Wohlan also, Kebes, sprich: was ists, das dir Unruhe macht, daß du der Sache nicht traust? „Gut denn," sprach Kebes, „so will ichs sagen. Mir kommts nämlich vor, als stünden wir noch auf demselben Fleck, und als litte der Beweis noch an demselben Mangel, von dem wir schon vorhin sprachen. Daß nämlich unsere Seele schon war, ehe sie in dieser Leibesgestalt erschien, das laß ich noch immer gelten und erkenne an, es ist sehr hübsch bewiesen, und wenns nicht unschicklich klingt, möcht ich sagen, es ist erschöpfend bewiesen. Daß sie aber auch nach unserem Tode noch wo sein werde, damit, scheint mir, steht es nicht ebenso. Zwar daß die Seele stärker und langlebiger ist als der Leib, das halt ich fest gegen des Simmias Anfechtung, denn darin, glaub ich, ist sie dem Leibe weit überlegen. Was zweifelst du denn da noch? könnte euer Beweis mich fragen. Du siehst ja doch, daß nach dem Tode der schwächere Teil noch fortbesteht; scheints dir denn da nicht unvermeidlich, daß derweile auch der noch existiert, der der langlebigere von beiden ist? Sieh nun einmal, Sokrates, ob etwas daran ist, wenn ich auf die Frage so antworte! Ich glaube

nämlich, ich bedarf eines Bildes, gerade wie Simmias. Mir kommt nämlich dieser dein Beweis ganz so vor, wie wenn ein Weber gestorben wäre, und nun jemand sagen wollte, der Mann wäre nicht tot, sondern existierte gewiß noch wo, und zum Beweise auf das Gewand zeigte, das der Weber selbst gewebt und bis zu seinem Tode getragen hätte, und das noch ganz und heil wäre, und wenn dann einer dazu den Kopf schüttelte, den fragte, was denn langlebiger wäre, ein Mensch, oder ein Gewand, das getragen und gebraucht würde, und mit der Antwort, der Mensch wäre langlebiger, den Beweis geführt glaubte, daß der Mann ganz gewiß noch am Leben sein müßte, sintemal sein kurzlebigeres Gewand noch existierte. Das ist aber doch nicht so, Simmias (denn was ich sage, gilt auch dir), vielmehr wird jedermann denken, das wäre eine einfältige Rede. Denn dieser Weber hat viele solche Gewande sich erst gewebt und dann aufgetragen, und sie alle sind also vor ihm umgekommen, aber vor seinem letzten ist er eben selber umgekommen, und darum ist ein Mensch noch lange kein geringeres oder schwächeres Wesen als ein Gewand. Dieses Bild, mein ich, paßt ganz auf die Seele in ihrem Verhältnis zum Leibe, und mir scheint, es wäre gar nicht unvernünftig, wenn einer geradeso von der Seele sagte, sie wäre zwar langlebig, und der Leib kurzlebiger und schwächer als sie, und jede Seele brauchte eine ganze Anzahl Leiber auf, zumal eine, die ganz besonders langlebig wäre – denn, welkte ihr Leib hin und ginge zugrunde bei ihren Lebzeiten, so webte sie sich immer wieder einen neuen –; aber wenn die Seele endlich selber stürbe, so wäre es nicht anders möglich, als daß sie den Leib, den sie sich zuletzt gewebt, eben noch hätte, und daß sie diesem ihrem letzten Leibe im Tode voranginge, wäre sie aber einmal zunichte geworden, so zeigte dann freilich auch dieser ihr letzter Leib bald die Schwäche seiner Natur, indem er verfaulte und hinschwände. Darum ist es dieser Beweis noch nicht wert, daß wir uns auf ihn verlassen, und des Glaubens leben, wenn wir gestorben wären, so würde unsere Seele noch irgendwo

vorhanden sein. Denn wenn man einem, der so spricht wie du, auch noch mehr zugeben wollte als bloß dies, daß unsere Seelen schon in der Vorzeit existiert hätten, und wenn man dir als ganz möglich einräumen wollte, daß auch von manchen von uns die Seelen nach dem Tode noch sein, und noch manche Geburt und manchen Tod erleiden würden, weil eben unsere Seele von Natur ein so kraftvolles Wesen wäre, daß sie viele Geburten aushielte, so würde man dir das doch nicht zugeben, daß die vielen Geburten sie nicht strapazierten, und daß sie nicht endlich einmal bei einem der Tode, die sie an ihrem Leibe erlitte, selber mit umkommen würde. Und diesen Tod und diese Leibesauflösung, wobei auch die Seele ihren Untergang fände, würde man sagen, wüßte niemand, denn keinem von uns wäre es möglich, ihn zu erkennen. Wäre dem aber so, so dürfte man von jedem, der voll Vertrauens in den Tod ginge, sagen, sein Vertrauen wäre töricht, er müßte denn beweisen können, daß die Seele ein ganz unsterbliches und gegen jeden Untergang gefeites Wesen wäre. Wo nicht, so hätte jeder, der in den Tod ginge, zu fürchten, daß seine Seele bei ihrer dasmaligen Lostrennung vom Leibe gänzlich zunichte würde."

Als wir die beiden so hatten reden hören, fühlten wir uns in eine unbehagliche Stimmung versetzt, wie wir einander nachher gestanden, weil sie die starke Überzeugung, die uns das vorige Gespräch gebracht, wieder erschüttert und uns in den Zweifel zurückgeworfen hatten, – in den Zweifel nicht nur an dem ersten Ergebnis, sondern auch an unserer Beurteilungskraft für künftige Erörterungen, und überhaupt an der Möglichkeit, hinter die wirkliche Wahrheit der Sache zu kommen.

Echekrates. Bei den Göttern, Phädon, ich nehm es euch nicht übel. Mich selber kommt beim Anhören deiner Erzählung die Lust an, etwa so zu mir zu sprechen: Welchem Beweise sollen wir nun noch trauen? Wie überzeugend

klang es, was Sokrates sagte, und nun ists in Ungewißheit zurückgesunken! Denn die Lehre packt mich wieder wie schon früher mit wunderbarer Kraft, daß die Seele eine Harmonie sei, und weckt mir eine Art Erinnerung, als wäre sie meine eigene erste Meinung gewesen. Und so fühl ich wieder wie anfangs das Bedürfnis einer Beweisführung, die mich überzeuge, daß die Seele des Sterbenden nicht mit ihm stirbt. Drum erzähle mir, beim Zeus, wie Sokrates die Sache behandelte, und ob auch er, wie du es von euch sagst, eine bedrückte Stimmung erkennen ließ, oder ob er seine Beweisführung gelassen verteidigte, und ob euch seine Verteidigung befriedigte oder unzureichend schien. Erzähle uns alles so genau, wie du kannst.

Phädon. Wahrlich, Echekrates, ich habe den Sokrates oft bewundert, aber niemals ist er mir so verehrungswürdig vorgekommen, wie dieses letzte Mal, wo ich ihn sah. Daß er etwas auf die Einwendungen zu sagen wußte, ist ja wohl bei ihm nichts Erstaunliches. Aber ich mußte ihn bewundern, erstlich wie freundlich und mild und anerkennend er die Rede der beiden jungen Männer aufnahm, zweitens wie rasch er uns anmerkte, welchen Eindruck ihre Reden auf uns gemacht hatten, und endlich wie trefflich er uns von unserer Verstimmung zu heilen und uns gleichsam wie ein fliehendes, geschlagenes Heer wieder zu ermutigen und anzufeuern wußte, daß wir dem Gespräche aufmerksam und teilnehmend weiter folgten.

Echekrates. Wie machte er denn das?

Phädon. Ich will dirs erzählen. Ich saß nämlich zu seiner Rechten neben seinem Lager auf einem Schemel, und er saß viel höher als ich. Da streichelte er mir den Kopf und zauste mich an den Nackenhaaren – wie er denn auch sonst manchmal mit meinen Haaren spielte – und sprach: Morgen wirst du dir wohl die schönen Haare abschneiden, Phädon? „Wahrscheinlich wohl, Sokrates," war meine Antwort. Wenn du mir folgst, nicht, sagte er. „Wie denn sonst?" fragte ich. Noch

heute, erwiderte er, will ich mir meine und sollst du dir deine abschneiden, wenn es mit unserem Beweis[1] ein solches Ende nimmt, und wir nicht imstande sind, ihn ins Leben zurückzurufen. Wenn ich du wäre und es wollte mir nicht damit glücken, so tät ich ein Gelübde wie die Argiver[2], mir das Haar nicht früher wachsen zu lassen, als bis ich die Einwendungen des Simmias und Kebes in neuem Kampfe überwunden hätte. „Ja," antwortete ich, „aber es gibt ein Sprichwort: gegen zwei kommt auch Herakles nicht auf." Gut denn, sprach er, so ruf mich als deinen Jolaos zu Hilfe, solange es noch Tag ist! „Gut," sprach ich, „so ruf ich dich zu Hilfe, aber nicht als Herakles den Jolaos, sondern als Jolaos den Herakles[3]. Das macht keinen Unterschied, sagte er.

Vor allen Dingen, begann er nun, laß uns auf unserer Hut sein, daß uns nicht etwas Gewisses widerfährt! „Was denn?" fragte ich. Daß wir nicht Beweisfeinde werden, wie es Menschenfeinde gibt, antwortete er. Denn ein größeres Unglück kann einem nicht widerfahren, als wenn man einen Haß gegen Beweise faßt. Die Beweisfeindschaft entsteht aber auf dieselbe Art wie die Menschenfeindschaft. Die Menschenfeindschaft schleicht sich nämlich bei denen ein, die da ohne Verständnis ein starkes Vertrauen auf einen Menschen gesetzt haben und ihn für völlig wahrhaft, echt und treu hielten, und bald nachher entdecken, daß er schlecht und unzuverlässig war, und denen es auch wohl mit einem zweiten und dritten wieder so geht. Wenn es einem dann vielmal so gegangen ist, besonders mit solchen, die er für seine trautesten Freunde meinte halten zu dürfen, so fängt er nach so vielen Fehlschlägen endlich an, alle

---

[1] Wieder jenes vieldeutige, der Kunst des Übersetzers so gern spottende Wort Logos! Hier ist es die philosophische Erörterung, sofern sie ihr Ziel, die Sicherstellung des zu erweisenden Satzes, erreicht zu haben schien, aber der Satz selber ist mit einbegriffen. — [2] Vor fünf Menschenaltern im Kampfe gegen die Lakedämonier um das Grenzland Kynuria. — [3] Da der neunköpfigen Schlange von Lerna aus jedem geköpften Halse zwei neue Köpfe wuchsen, rief Herakles seinen getreuen Jolaos zu Hilfe, mit einem Feuerbrande die Halsstümpfe auszubrennen.

zu hassen, und zu meinen, es wäre überhaupt an keinem ein gutes Haar. Hast du nicht bemerkt, daß so etwas vorkommt? „Gewiß," sprach ich. Nun, und ist das nicht schmählich? Und ists nicht klar, daß so einer mit Menschen umzugehen unternimmt, ohne Verständnis davon, was Menschenart ist und wie man mit Menschen umgehen muß? Denn ginge er verständig mit ihnen um, so würde er so von ihnen denken, wie es wirklich mit ihnen steht, nämlich daß der guten ebenso wie der schlechten nur ganz wenige sind, die meisten aber von einem Mittelschlag. „Wie das?" fragte ich. Gerade wies auch mit den sehr großen und den sehr kleinen Menschen oder Tieren ist! Glaubst du nicht, daß ein sehr großer oder ein sehr kleiner Mensch, oder Hund, oder was es sei, ein ganz seltener Fund ist? Ebenso ists auch mit den schnellen und langsamen, den häßlichen und schönen, den weißen und schwarzen Menschen. Von allen solchen Eigenschaften finden sich die allerhöchsten Grade sehr dünn gesät, die mittleren aber in reicher Fülle. „Gewiß," sprach ich. Und glaubst du nicht, wenn ein Wettstreit der Schlechtigkeit ausgerufen würde, daß sich auch da nur ganz wenige des Kranzes würdig zeigen würden? „Das läßt sich annehmen." Freilich läßt sichs annehmen. Aber hierin ist zwischen Beweisen und Menschen keine Ähnlichkeit, ich bin nur darauf gekommen, weil mich deine Frage darauf führte, aber darin gleichen sie sich, daß wenn einer ohne Verständnis für das Beweiswesen einem Beweise Vertrauen geschenkt und ihn für wahr genommen hat, und es ihm bald nachher vorkommt, als ob er falsch wäre, manchmal mit Recht, manchmal auch mit Unrecht, und wenn ihm das bei einem anderen und wieder bei einem anderen Beweis ebenso geht, wie es besonders solchen widerfahren kann, die oft an Streitgesprächen teilnehmen, so weißt du wohl, daß sich solche manchmal höchst weise dünken, weil sie allein begriffen zu haben meinen, daß es weder in den Sachen noch in den Lehren und Beweisen irgendwas Festes und Gesundes gäbe, sondern alles wie das Meer im Euripos immer auf und nieder schwanke und keinen

Augenblick in Ruhe verharre[1]? „Du sprichst die volle Wahrheit," erwiderte ich. Nun also, Phädon, fuhr er fort, da wär es doch ein Jammer, wenn es eine wahre Lehre gäbe, die sich begreifen und sicher beweisen ließe, und wenn einer doch, weil er Lehren und Beweise gehört hat, die einmal wahr schienen und ein andermal wieder nicht, nicht sich selber und seinem Mangel an Verständnis und Methode die Schuld geben wollte, sondern am letzten Ende in seiner Pein froh wäre, die Schuld von sich auf die Lehren und Beweise abwälzen zu können, und nun sein übriges Leben lang alle Lehren und Beweise haßte und lästerte und sich damit der Wahrheit und Erkenntnis der Dinge beraubte. „Ja, beim Zeus," sprach ich, „das wäre wirklich ein Jammer." Davor also, sprach er, wollen wir uns zuerst in acht nehmen, und der Vorstellung keinen Eingang in unsere Seele gestatten, als obs am Ende gar keine gesunde und erweisliche Lehre gäbe, sondern vielmehr denken, wir für unser Teil wären noch nicht in einer gesunden Geistesverfassung, sondern hätten uns erst einen Mannesmut zu fassen und uns anzustrengen, daß wir hineinkämen, du und die anderen, um eueres ferneren Lebens willen, und ich um des Todes selber willen. Ich fürchte nämlich, ich bin im Augenblick nicht so sehr vom Wissenstriebe beherrscht wie vom Kampftriebe, gleich einem Menschen ohne alle Erziehung. Denn wenn so einer einmal über was zu streiten angefangen hat, dann liegt ihm nichts an der Sache, über die gestritten wird, sondern er ist nur darauf aus, daß die Anwesenden *seinen* Behauptungen *Beifall* schenken sollen, und was mich betrifft, so unterscheide ich mich von ihm, glaub ich, in diesem Augenblicke nur so weit,

---

[1] Unter des Sokrates Warnung an Phädon den Jüngling scheint Plato einen Tadel der Wendung zum Skeptizismus zu verstecken, den Phädon das Schulhaupt der sokratischen Kunst der streitenden und widerlegenden Gesprächsführung gab. Vom Euripos, dem Sunde zwischen Euböa und dem Festland, meinte man, daß in ihm siebenmal am Tage und siebenmal in der Nacht die Strömung wechsle, und pflegte einen launischen Menschen wohl einen Euripos zu nennen.

daß ich mich um die Überzeugung der Anwesenden von der Wahrheit dessen, was ich sage, höchstens nebenher bemühen werde, desto eifriger aber darum, daß es mir selber recht wahrscheinlich vorkomme. Denn, mein lieber Freund, ich rechne so (recht eigennützig, nicht wahr?): ist es wahr, was ich sage, so ists ja schön und gut, sich auch davon zu überzeugen, ists aber mit dem Tode aus mit dem Menschen, nun so werd ich doch in diesen meinen letzten Stunden meinen Freunden nicht mit Wehklagen lästig fallen. Doch meine Unwissenheit darüber wird ja nicht lange dauern, sondern bald ihr Ende finden. So schreite ich denn kampfgerüstet zum Gespräche, Simmias und Kebes. Euch aber sag ich: kümmert euch nicht um den Sokrates, sondern vielmehr um die Wahrheit! Glaubt ihr, daß ich Wahrheit spreche, so stimmt mir bei, im anderen Falle widersteht mir mit allen Einreden, und gebt acht, daß ich nicht im Eifer des Kampfes mich selbst und euch betrüge, und euch wie eine Biene davonfliegend den Stachel in der Seele zurücklasse.

Also zur Sache! Erst helft einmal meinem Gedächtnis nach, was ihr sagtet, wenn ichs nicht mehr weiß. Simmias, glaub ich, traut nicht, und besorgt, die Seele, obwohl ein göttlicheres und schöneres Ding als der Leib, möchte vor dem Leibe zunichte werden, weil sie eine Art Harmonie sei. Den Kebes dagegen hab ich so verstanden, daß er mir zwar einräumte, die Seele dauerte längere Zeit als der Leib, dagegen aber meinte, niemand könnte doch wissen, ob nicht die Seele, nachdem sie viele Leiber nacheinander verbraucht hätte, doch endlich selber umkomme und ihren letzten Leib hinter sich zurücklasse, und ob nicht der Tod in Wahrheit eben dieses wäre, der Untergang der Seele, da ja der Leib umzukommen niemals aufhörte. War es nicht das, was wir zu prüfen haben, Simmias und Kebes? Beide waren einverstanden, das wäre es. Erkennt ihr denn nun unsere vorigen Ergebnisse samt und sonders nicht an, oder erkennt ihr einige an und andere nicht? „Wir nehmen einige an, aber andere nicht," war die Antwort. Was sagt ihr denn also von dem Satze, daß das Lernen Erinnerung sei, und daß,

wenn dies so ist, unsere Seele notwendigerweise schon vorher anderswo gewesen sein müsse, ehe sie in unseren Leib verhaftet wurde? „Mich", sprach Kebes, „hat diese Ausführung schon damals ganz und gar überzeugt, und ich beharre bei dieser Meinung wie nur irgendeiner." „O wahrhaftig," fiel ihm Simmias bei, „das tu ich gleichfalls, und es sollte mich sehr wundern, wenn ich über diesen Punkt jemals meine Meinung ändern würde." Darauf Sokrates: Aber lieber Gast aus Theben, du kannst ja gar nicht umhin, deine Meinung zu ändern, solange du bei der anderen Ansicht bleibst, daß die Harmonie ein zusammengesetztes Ding und die Seele eine Harmonie und Zusammensetzung der Bestandteile sei, aus denen sich der Leib aufbaue. Denn die Behauptung wirst du dir selbst nicht hingehen lassen, es hätte schon eine Harmonie und Verbindung gegeben, ehe die Bestandteile dagewesen wären, aus deren Vereinigung sie hätte hervorgehen sollen. Oder lässest du sie hingehn? „Gewiß nicht, Sokrates." Und merkst du nun, daß es nichts anderes ist, wenn du sagst, die Seele wäre schon vorhanden, ehe sie in menschliche Leibesgestalt einträte, sie wäre aber aus noch nicht vorhandenen Dingen zusammengefügt? Denn mit der Harmonie, mit der du sie vergleichst, steht es doch nicht so, sondern erst sind ihre Bestandteile da, die Laute und die Saiten und die noch nicht harmonisch gestimmten Töne, und zu allerletzt entsteht die Harmonie und geht zuerst zugrunde. Wie ist es also möglich, daß diese deine Meinung zu jener anderen stimmen soll? „Es ist unmöglich, Sokrates." Und doch ziemts einer Lehre von der Harmonie mehr als jeder anderen, daß sie stimme? „Freilich ziemts ihr," sprach Simmias. Da sie nun diesmal nicht zu der anderen stimmt, so überlege dir, welche von beiden du vorziehst, daß das Lernen ein Sicherinnern oder daß die Seele Harmonie sei? „Bei weitem die erstere, Sokrates! Die andere habe ich so ohne rechte Beweisführung angenommen, indem ich mich von einer gewissen Wahrscheinlichkeit leiten ließ, und weil sie etwas Ansprechendes hat, wodurch sie auch sonst den Leuten gefällt. Ich

weiß ja aber, wie täuschend die Lehren sind, die sich nur auf Wahrscheinlichkeit gründen, und daß sie einen tüchtig beschwindeln können, wenn man nicht vor ihnen auf der Hut ist, in der Geometrie wie auf allen anderen Gebieten. Dagegen die Lehre, daß alles Lernen ein Sichwiedererinnern ist, beruht auf einem Grunde, der es wert ist, daß man ihn gelten lasse. Denn ihr Beweis lief ja doch wohl darauf hinaus, daß die Seele so gewiß schon vor ihrem Eintritt in die Leiblichkeit da sein müsse, wie sie sich im Besitze der Begriffe befinde, denen der Name wahrhaften Seins zukomme[1]. Das habe ich eingeräumt, und ich glaube mit gutem und genügendem Grunde. Darum kann ich, wie es scheint, es weder mir noch einem anderen gelten lassen, wenn er sagt, die Seele wäre Harmonie."

Was sagst du aber zu dieser Frage, Simmias? Glaubst du, einer Harmonie oder sonst einer Verbindung könnte es zukommen, sich anders zu verhalten, als sich ihre Bestandteile verhalten? „Auf keinen Fall." Und ebensowenig doch, etwas anderes zu tun oder zu leiden, als ihre Bestandteile tun oder leiden? Er stimmte bei. Demnach kommt es einer Harmonie nicht zu, ihre Bestandteile zu führen, sondern ihnen zu folgen? „Einverstanden." Demnach ist gar nicht daran zu denken, daß sich eine Harmonie je ihren eigenen Bestandteilen zuwider bewegen oder äußern oder sich ihnen sonst widersetzen könnte? „Gewiß nicht." Wie ferner? Ist nicht jede Harmonie in dem Maße Harmonie, wie ihre Bestandteile zu harmonieren gelernt haben? „Das versteh ich nicht." Ich meine, wird sie nicht, wenn ihre Bestandteile in höherem Grad und in weiterem Umfang harmonieren (sofern dies möglich ist), auch in höherem Grade Harmonie sein, und umfassendere Harmonie? Und wenn sie in geringerem Grad und engerem Umfang harmonieren, in geringerem Grade, und minder umfassend? „Gewiß." Nun, gilt denn das auch von der Seele? Dergestalt, daß eine Seele auch nur im mindesten in höherem oder geringerem Grad, in

---

[1] Der Ideen. Siehe S. 315.

mehrerem oder minderem Umfang als eine andere Seele eben dies ist, was sie ist, nämlich Seele? „Nicht im geringsten.“ Wohlan denn ferner, beim Zeus! Man sagt doch von der einen Seele, sie wäre verständig, trefflich und tüchtig, und von einer anderen, sie wäre unvernünftig, nichtswürdig und untüchtig. Spricht man mit Recht so? „Gewiß mit Recht.“ Wer nun die Seele für eine Harmonie hält, was wird denn der sagen, daß die treffliche Beschaffenheit der einen Seele und die nichtswürdige der anderen eigentlich sei? Wird er sagen, das wäre auch wieder, jenes eine Harmonie und dieses eine Disharmonie? Die eine Seele, die gute, habe eine harmonische Beschaffenheit, und trage also, Harmonie wie sie selber sei, in sich eine zweite Harmonie, die andere aber sei selber unharmonisch und trage auch keine andere Harmonie in sich? „Ich weiß es nicht,“ sprach Simmias, „aber irgend etwas von der Art wird er offenbar sagen.“ Aber vorher sind wir darüber einig geworden, daß keine Seele in höherem Grad oder weiterem Umfang Seele sei als jede andere Seele. Das heißt aber nach jener Begriffserklärung doch, daß keine in höherem oder geringerem Grad, in weiterem oder engerem Umfang Harmonie sei als eine andere? Nicht wahr? „Sicherlich.“ Die aber weder mehr noch minder Harmonie ist als eine andere, harmoniert auch weder mehr noch minder als eine andere? Ist es so? „So ist es.“ Und die weder mehr noch minder als andere harmoniert, kann die harmonischer oder minder harmonisch sein, oder ist eine so harmonisch wie die andere? „Eine so wie die andere.“ Und weil nun ja eine Seele eben dies, nämlich Seele, nicht mehr und nicht minder als eine andere ist, so harmoniert folglich auch keine mehr und keine weniger als die andere? „So ists.“ Weil es aber so mit ihnen steht, kann da eine harmonischer sein als die andere? „Natürlich nicht.“ Und wiederum weil es so steht, kann da eine besser oder schlimmer als die andere sein, wenn wirklich die Schlechtigkeit Disharmonie und die Trefflichkeit Harmonie sein soll? „Sie kann es nicht.“ Vielmehr, Simmias, wenn wir recht folgern, so wird keine Seele

etwas von Nichtswürdigkeit an sich haben, wenn sie wirklich Harmonie ist. Denn da Harmonie doch wohl vollständig eben dieses ist, nämlich Harmonie, so kann sie ja doch von Disharmonie niemals was an sich haben? „Allerdings nicht." Und eine Seele, sintemal sie völlig Seele ist, nichts von Nichtswürdigkeit? „Wie sollte das zugehen nach den Voraussetzungen?" Nach dieser Meinung werden also die Seelen aller lebendigen Geschöpfe alle gleichermaßen gut sein, wenn es anders in der Natur der Seelen liegt, eben dieses, nämlich Seelen, gleichermaßen zu sein? „Mir scheint es so, Sokrates." Und glaubst du, daß sie wirklich alle gleichermaßen gut sind? Deine Voraussetzung müßte es sich doch gefallen lassen, daß solche Folgerungen aus ihr gezogen werden, wenn sie wahr wäre. „Auf keinen Fall," antwortete Simmias.

Nun weiter! fuhr Sokrates fort. Über alles, was in einem Menschen ist, führt da wohl was anderes die Herrschaft als die Seele, besonders wenns eine vernünftige Seele ist? „Ich glaube nicht." Und gibt sie dabei den Leidenszuständen des Leibes immer nur nach, oder widersteht sie ihnen auch? Ich meine z. B., wenn Hitze und Durst in ihm ist, ob sie ihn da zum Gegenteil hinzieht, nämlich ihm das Trinken verwehrt, und wenn er Hunger fühlt, das Essen, – und sonst noch in hundert Fällen sehen wir die Seele sich den Trieben des Leibes widersetzen. Oder nicht? „Ganz gewiß." Nun sind wir aber doch früher eins geworden, wenn sie Harmonie wäre, so würde sie niemals einen Klang geben, der den strafferen oder schlafferen Spannungszuständen und Schwingungen, und überhaupt allen Regungen und Stimmungen ihrer Bestandteile zuwider wäre, sondern würde ihnen folgen und niemals den Weg zeigen? „Das sind wir, versteht sich!" Wie denn also nun? Sehen wir sie nicht ganz im Gegenteil über alle diese Teile, von denen man sagen würde, daß sie daraus bestünde, die Führung behaupten und ihnen beinahe das ganze Leben lang widerstreben, und sie auf alle Arten knechten und züchtigen, bald schwerer und schmerzhafter, mit den Mitteln der Turn-

kunst und der Heilkunst, bald wieder sanfter, und den Begierden und Leidenschaften und Ängsten bald drohen, bald vernünftig zureden, als wäre sie eine andere Person, die mit einem anderen Dinge spricht? Wie ja schon Homer in der Odyssee es darstellt, wo er von Odysseus sagt[1]:

Schlagend die Brust nun schalt er sein Herz mit strafendem Worte:
„Dulde! Gedulde dich, Herz! Schon Schnöderes hast du erduldet."

Glaubst du, das würde er gedichtet haben, wenn er gedacht hätte, die Seele wäre Harmonie, und es wäre ihre Art, sich von den Leidenszuständen des Leibes leiten zu lassen, und nicht vielmehr ihnen die Wege zu weisen und zu gebieten, als ein Ding von weit göttlicherem Schlage denn eine Harmonie? „Beim Zeus, Sokrates, mir scheint, du hast recht!" Demnach, mein Trefflichster, kann es uns keineswegs befriedigen, wenn man die Seele für Harmonie erklärt. Sonst würden wir weder mit dem göttlichen Dichter Homeros übereinstimmen, noch mit uns selber. „So ist es," sagte Simmias.
Wohlan denn, fuhr Sokrates fort, die thebanische Harmonia haben wir, denk ich, so ziemlich besänftigt. Wie aber wirds mit Kadmos werden, lieber Kebes[2]? Wie und mit was für Gründen werden wir ihn gnädig stimmen? „Mich deucht, das wirst du schon ausfindig machen," antwortete Kebes. „Auf die Einrede der Harmonia wenigstens hast du so wundervoll geantwortet, wie ich es mir nie gedacht hätte. Denn als Simmias sprach und seine Zweifel entwickelte, war ich sehr gespannt, wie einer damit sollte fertig werden können, und da

[1] 20, 17. — [2] Dem Kadmos, dem Gründer der Thebanerburg Kadmeia, gaben die Götter zum Weibe die Harmonia, die Tochter des Ares und der Aphrodite, — des Streites und der Liebe. Zur Hochzeitsfeier erschienen alle Götter, die Musen und Chariten sangen das Lied: Alles was schön, ist uns lieb, und nicht lieb, alles was nicht schön, — und dieses Wort machte Glück bei den Unsterblichen, wie Theognis sagt. Wie nun Kadmos und Harmonia ein Paar waren, so sind die Thebaner Simmias und Kebes eins. Darum muß es sich Kadmos gefallen lassen, der Einrede des Kebes den Namen zu geben.

konnt ich mich nicht genug verwundern, wie ich sah, daß er gleich deinem ersten Angriff nicht standhielt. Nun würd ich nicht weiter erstaunen, wenn es meiner Kadmoseinrede ebenso ginge.“ Freund, sprach Sokrates, beruf es nicht, damit nicht eine neidische Macht die Widerlegung, die ich versuchen will, zunichte mache! Doch das wollen wir der Gottheit anheimstellen, ich aber will auf gut Homerisch „nahe nun tretend dem Feind“ deiner Einrede zu Leibe gehen, ob etwas daran ist. Was du vermissest, kommt doch darauf hinaus: du verlangst den Beweis geführt, daß unsere Seele unvergänglich und unsterblich ist. Sonst, meinst du, würde ein Philosoph, der im Angesichte des Todes guten Mutes wäre und glaubte, daß es ihm nach dem Tode dort gut gehen würde, viel besser, als wenn er ein anderes Leben geführt hätte, – dessen Zuversicht, meinst du, würde sonst unvernünftig und albern sein. Was die Ausführung angeht, daß die Seele ein kraftvolles und gottähnliches Ding sei, und daß sie schon gewesen sei, ehe wir Menschen wurden, so sagst du, du hättest gar nichts dagegen, daß alles dieses zwar nicht unsere Unsterblichkeit, aber immerhin so viel bewiese, daß unsere Seele ein langlebiges Wesen wäre und vorher schon wer weiß wie lange irgendwo existiert und vielerlei Dinge gewußt und getrieben hätte, aber unsterblich wäre sie drum noch nicht, sondern schon ihr Eintritt in menschliche Leiblichkeit wäre für sie der Anfang zum Untergang, sozusagen eine Krankheit. So, meinst du, lebte sie denn dieses Leben in Mühsal und Pein, und ginge endlich bei dem Vorgange, den wir Tod nennen, zugrunde. Dabei macht es uns gar keinen Unterschied, sagst du, ob sie nur einmal in einen Menschenleib eintritt, zu fürchten haben wir alle sowieso: denn jedem, der kein Tor ist, kommt es zu, zu fürchten, solange er nicht weiß und nicht beweisen kann, daß seine Seele ein unsterbliches Wesen ist. Das ists, glaub ich, ungefähr, was du gesagt hast, Kebes. Ich fasse es absichtlich noch einmal zusammen, damit wir nichts vergessen, und du etwas hinzufügen oder wegnehmen kannst, wenn du willst.

Kebes aber antwortete: „O ich wüßte augenblicklich nichts, was ich hinzuzusetzen oder wegzunehmen hätte; das war es, was ich gesagt habe."

Lange Zeit schwieg Sokrates, in Überlegung versunken. Dann sprach er: Es ist keine geringe Sache, Kebes, die du forderst. Denn es gilt hier überhaupt die Ursache von Geburt und Untergang zu erörtern. Wenn du Lust hast, so will ich dir erzählen, wie mirs damit gegangen ist. Wenn dir dann etwas von dem, was ich sage, brauchbar scheint, so gebrauche es, um in der Sache, von der du sprichst, zur Überzeugung zu gelangen. „Gut," sprach Kebes, „das will ich." Nun so höre, was ich erzählen will! Als junger Mann nämlich, mein lieber Kebes, war ich Wunder wie sehr erpicht auf die Wissenschaft, die man Naturforschung nennt. Denn es schien mir etwas über die Maßen Herrliches, die Ursachen jedes Dings zu wissen, und sagen zu können, aus welchem Grunde ein jegliches entsteht, untergeht und vorhanden ist. Da kehrte ich mich dann oft um und um und wieder um, indem ich zuerst über solche Dinge grübelte, wie ob sich die lebendigen Wesen, wie einige lehrten, alsdann bildeten, wenn das Warme und das Kalte einer Art Fäulnis anheimfielen, und ob es das Blut wäre, vermöge dessen wir dächten, oder die Luft oder das Feuer, oder ob es vielmehr das Gehirn wäre, das uns die Sinneswahrnehmungen des Gehörs, Gesichts und Geruches schaffte, und ob hieraus Erinnerung und Meinung entstünde, und aus Erinnerung und Meinung, wenn sie zur Ruhe gelangten, das Wissen. Und als ich weiter darüber nachsann, wie alle diese Dinge auch wieder zugrunde gingen, und was es mit den Vorgängen, die den Himmel und die Erde betreffen, für eine Bewandtnis hätte, so kam ich schließlich zu der Meinung, daß ich für diese Art Forschung so ungeeignet wäre, wie sonst nichts auf der Welt. Dafür will ich dir einen Beweis geben, der dir genügen wird. Ich wurde nämlich durch dieses Grübeln so völlig geblendet, daß ich auch die Dinge, die ich früher genau wußte, wie ich dachte und andere auch dachten, daß ich auch die verlernte und

nicht mehr wußte. So zum Beispiel: aus welcher Ursache der Mensch wächst. Früher glaubte ich, das sähe doch jeder, daß das vom Essen und Trinken käme: denn wenn aus den Speisen dem Fleische Fleisch zuwüchse und den Knochen Knochen, und so entsprechend auch jedem anderen Bestandteile das zuwüchse, was zu ihm gehörte, so wüchse der Umfang des ganzen Leibes, und aus dem kleinen Menschen würde ein großer Mensch. So glaubte ich damals. Kommt dir das nicht ganz vernünftig vor? „Jawohl." Dann nimm auch dies noch dazu! Ich glaubte mich nämlich, wenn ich einen großen Menschen neben einem kleinen oder ein Pferd neben einem kleineren stehen sah, mit der Meinung begnügen zu können, der größere wäre größer, weil sein Kopf über den kleineren hervorsähe, und noch klarer schien mirs, daß zehn darum mehr als acht wären, weil noch zwei zu den acht hinzugekommen wären, und daß ein zwei Ellen langes Stück darum größer wäre als ein ellenlanges, weil es um die Hälfte darüber hinausragte. „Nun," fragte Kebes, „und was denkst du jetzt davon?" Ich denke, beim Zeus, daß ich weit entfernt von der Einbildung bin, von dergleichen die Ursache zu wissen, sintemal ich mir selber nicht einmal so viel glaube, daß wenn einer zu eins noch eins hinzugetan hat, zwei geworden ist, oder das Hinzugetane und das, wozu ers getan hat, deswegen, weil das eine zum anderen hinzugetan wurde, zwei geworden sind. Denn ich begreife nicht, wie es zugehen soll, daß zu der Zeit, wo jedes der beiden für sich war, jedes eins war, und daß sie damals nicht zwei waren, und daß nun, nachdem sie aneinander herangebracht worden sind, dies Zusammenkommen und Nebeneinandergestelltwerden verursacht haben soll, daß sie zwei wurden. Ebenso kann ich auch, wenn man eins zerspaltet, nicht glauben, daß nun dies, nämlich die Zerspaltung, verursachen soll, daß es zwei geworden wäre. Denn diesmal wäre es die entgegengesetzte Ursache, wodurch es zwei würde, wie im ersten Fall: damals geschah es, weil die beiden Einsen aneinander und eine mit der anderen verbunden wurden, diesmal solls ge-

schehen, weil eins vom anderen getrennt und entfernt wird. Auch warum eins entsteht, traue ich mir nicht mehr zu wissen, wie ich mir überhaupt von nichts mehr nach dem alten Verfahren zu sagen getraue, warum es entsteht oder vergeht oder vorhanden ist, sondern ich suche mir eine neue Verfahrungsweise zusammenzurühren, jene alte aber wend ich gar nicht mehr an.

Nun hatte ich einmal aus einem Buche des Anaxagoras vorlesen hören, es wäre die *Vernunft*, welche die Dinge ordnete und alles verursachte. Über diese neu entdeckte Wahrheit freute ich mich und dachte, es wäre gewissermaßen eine schöne Sache, daß die Vernunft von allem die Ursache wäre, und bildete mir ein, wenn die Vernunft alles ordnete, so stellte sie auch jegliches Ding an den Platz, wo es sich am besten befände; wenn man also von einem jeglichen Ding die Ursache zu wissen wünschte, und zu erfahren begehrte, auf welchem Wege es entstünde oder zugrunde ginge oder existierte, so müßte man ausfindig machen, wie es am besten für es wäre, zu existieren oder zu entstehen, oder zu vergehen oder irgendeine Veränderung zu erleiden. Aus diesem Grunde, dachte ich, ziemte es dem Menschen, nach nichts anderem zu forschen, in Beziehung auf sich selbst, wie auf alles andere, als danach, was das Vorzüglichste und Beste wäre. Wer das wüßte, der wüßte notwendigerweise auch, was das Schlechtere wäre, denn das Wissen von jenem enthielte auch das von diesem. In diesen Gedanken, dachte ich freudig, in Anaxagoras einen rechten Lehrer der Ursachen aller Dinge gefunden zu haben nach *meiner* Vernunft, der mir sagen würde, zuerst, ob die Erde platt oder rund wäre, und mir dann auch die Ursache erklären würde, warum es so sein müßte, indem er mir zeigte, warum es *besser* wäre, daß es so sei. Wenn er sagte, sie befände sich in der Mitte des Weltalls, so würde er mir, dachte ich, auch erklären, warum es *besser* wäre, daß sie sich in der Mitte befände. Und wenn er mir das klarmachen würde, so wär ich auf jedes Verlangen nach einer anderen Art von Ursachen zu verzichten bereit.

Ebenso hatte ich mich in Bereitschaft gesetzt, in derselben Weise von der Sonne Kenntnis zu gewinnen, und vom Monde und von den anderen Gestirnen, über das Verhältnis ihrer Geschwindigkeit, über ihre Wenden, und was ihnen sonst widerfährt, nämlich zu hören, inwiefern es gut ist, daß ein jeder dieser Himmelskörper das tut und leidet, was er tut und leidet. Denn da er sagte, ihre Bewegungen wären von der Vernunft geordnet, so hätte ich nie erwartet, daß er dafür irgendeine andere Ursache vorbringen würde, als daß es das beste wäre, daß es so mit ihnen stünde, wie es steht. Und kurz und gut, ich dachte, da er für alle im ganzen und im einzelnen Bescheid über die Ursache gäbe, so würde er auch erklären, was für alle gemeinsam und für jedes einzelne das Beste wäre. Diese Hoffnung würde ich nicht um vieles hingegeben haben, sondern schaffte mir die Bücher eifrigst an und las sie, so schnell ich konnte, um sobald als möglich zu erfahren, was das Beste und was das Schlechtere wäre.

Es war eine herrliche Hoffnung, mein Freund, von der ich herabstürzte, als ich im Weiterlesen sah, daß mein Mann von seiner „Vernunft" gar keinen Gebrauch machte, und Ursachen für die Einrichtung der Welt überhaupt nicht angab, sondern statt dessen von allerlei Ursachen, wie Lüften und Äther und Gewässern, und von vielem anderen dummen Zeuge redete, so daß ich den Eindruck erhielt, es wäre ihm geradeso gegangen, wie wenn einer erst sagte, Sokrates täte alles, was er täte, vermöge seiner Vernunft, und dann, indem er die Ursachen meiner einzelnen Handlungen anzugeben versuchte, erstens erklärte, ich säße jetzt hier, weil mein Leib aus Knochen und Muskeln bestünde, und weil die Knochen fest und durch Gelenke gegliedert, die Muskeln aber der Anspannung und Abspannung fähig wären und die Knochen mit dem Fleisch und der umgebenden Haut umschlössen; und da nun die Knochen in ihren Fugen beweglich wären, so bewirkten die Muskeln durch ihr Anspannen und Nachgeben, daß ich jetzt meine Glieder zu biegen imstande wäre; und das wäre die Ursache,

warum ich jetzt zusammengebogen hier säße, – und wenn er auch für mein Gespräch mit euch ähnliche Ursachen angäbe, Töne und Lüfte und Gehöreindrücke, und hundert solche Dinge, die schuld daran sein sollten, aber die wahren Ursachen zu nennen sich gar nicht einfallen ließe, nämlich daß die Athener es für gut befunden haben, mich zum Tode zu verdammen, und daß darum ich meinerseits für gut befunden habe, hier sitzenzubleiben, und für gerecht, stillzuhalten und die Strafe zu erdulden, die sie an mir zu vollziehen befehlen würden. Denn, beim Hunde, mich dünkt, diese Muskeln und Knochen würden längst in Megara oder im Böoterlande sein, in Bewegung gesetzt von meiner Meinung darüber, was das beste ist, wenn ich es eben nicht für gerechter und anständiger hielte, nicht in die Verbannung zu gehen und zu entlaufen, sondern lieber der Stadt zu gehorchen und die Strafe zu erleiden, die sie mir auferlegt. Nein, solche Dinge Ursachen zu nennen, ist sehr ungereimt. Ja wenn einer sagte, ohne dergleichen zu haben, Knochen und Muskeln, und was ich sonst noch habe, würde ich nicht zu tun imstande sein, was ich beschlossen hätte, dann würde er die Wahrheit sagen. Aber sagen, diese Dinge wären die Ursache, warum ich täte, was ich tue, und hierin betätigte es sich, daß ich aus Vernunft handelte und nicht in meiner Erwählung des Besten, das kann ich nur in die Länge und Breite leichtfertig und gedankenlos nennen, – nicht unterscheiden zu können, daß die Ursache dessen, was da ist, ein Ding ist, und das, ohne was die Ursache niemals würde wirken können, ein anderes Ding; denn dieses ists, scheint mir, was die Leute, so gleichsam im Finstern tappend, Ursache nennen, mit Mißbrauch eines fremden Namens. So kommt es denn, daß der eine die Erde mit einem Luftwirbel umgibt, der sie unter dem Himmel festhalten soll, oder ein anderer sie, wie einen flachen Backtrog auf der Luft, wie auf einer Schwelle ruhen läßt. Die Macht aber, die da bewirkt hat, daß die Erde tatsächlich in einer Lage ist, wie sie eine bessere nicht hätte erhalten können, die suchen sie nicht, und glauben

nicht, daß sie eine dämonische Stärke hat, sondern meinen, sie würden noch einmal einen anderen Atlas als diesen ausfindig machen, der stärker und unsterblicher wäre, daß aber das Gute und das Sollen die Welt zusammenbindet, davon wollen sie gar nichts wissen.

Was nun mich angeht, so würde ich mich von jedem, wer es auch wäre, mit der größten Freude belehren lassen, was es mit dieser Art Ursache für eine Bewandtnis hat. Da ich aber um meine Hoffnung betrogen worden bin, und es weder selbst habe finden, noch von einem anderen lernen können, wie ich da meine zweite Entdeckungsfahrt nach der Ursache eingerichtet habe, wünschest du, daß ich dir das erzähle, Kebes? „Ganz über die Maßen sehr wünsch ich mir das," war dessen Antwort.

Nun denn also, hub Sokrates wieder an, nachdem mir der Versuch, die seienden Dinge zu erforschen, versagt hatte, so kam ich zu dem Schlusse, ich müßte mich hüten, daß mirs nicht ginge wie den Menschen, die eine Sonnenfinsternis beobachten wollen und dabei in die Sonne sehen. Denn es verderben sich ja wohl manche die Augen, wenn sie nicht die Vorsicht anwenden, bloß das Bild der Sonne im Wasser oder sonst einer spiegelnden Fläche zu betrachten[1]. So was, überlegte ich mir, könnte auch mir begegnen: ich hätte zu fürchten, daß meine Seele völlig geblendet würde, wenn ich mit den Augen auf die Dinge blickte und sie mit allen meinen Sinnen zu erfassen trachtete. So beschloß ich, mich in das Reich der Gedanken und Begriffe zu flüchten und durch sie und in ihnen die Wahrheit der seienden Dinge zu ergründen. Vielleicht hinkt mein Gleichnis. Denn ich gebe keineswegs zu, daß wer die Dinge in ihren Begriffen betrachtet, sie mehr im Bilde betrachte, als wer ihre handgreifliche Wirksamkeit zum Gegen-

---

[1] Wohl manchem Leser wird hier das Wort Fausts einfallen: „So bleibe denn die Sonne mir im Rücken", mit dem, was vorangeht und nachfolgt. Das Bild hat Goethe nur abgeändert, die Nutzanwendung hat er beinahe in das Gegenteil verkehrt.

*

stand der Betrachtung nimmt. Genug aber, ich habe mich einmal auf jenen Weg begeben und lege allemal einen Satz, den ich für den stärksten erachte, zugrunde, und alles, wovon ich denke, daß es mit diesem stimmt, setze ich als wahr, wenn sichs um eine Ursache handelt, so gut wie in allen anderen Fällen, was aber nicht stimmt, als nicht wahr. Ich will dir noch deutlicher sagen, was ich meine, jetzt hast dus wohl noch nicht verstanden? „Nein, beim Zeus, noch nicht ganz," antwortete Kebes. Nun, sprach Sokrates, es ist gar nichts Neues, was ich meine, sondern das nämliche, was ich schon vorhin sagte und auch sonst nie aufhöre zu sagen. Denn ich will dir ja doch deutlich zu machen suchen, was es für eine Art von Ursache ist, die ich ausfindig gemacht habe, und gehe dabei zurück auf jene Voraussetzung, von der wir bis zum Überdruß gesprochen haben, und nehme sie zum Ausgangspunkt, nämlich die Voraussetzung, daß es ein an und für sich Schönes und Gutes und Großes, und so weiter und so weiter gibt. Räumst du mir ein, daß es das gibt, so hoff ich dir daraus erstens die Ursache nachzuweisen, und zweitens darzutun, daß die Seele ein unsterbliches Ding ist. „Gewiß," sprach Kebes, „ich räum es dir ein, rede nur! Meiner Ungeduld kannst du nicht zu früh damit herausrücken." Nun so sieh, ob dir auch das Folgende einleuchtet, wie es mir tut. Mir scheint nämlich, wenn noch etwas anderes schön ist, als das an sich Schöne, so ist es aus gar keiner anderen Ursache schön, als weil es Anteil hat an jenem an und für sich Schönen, und ebenso ists nach meiner Meinung mit allem anderen. Stimmst du dieser Art Ursache bei? „Ich stimme ihr bei." Nun denn, so verstehe ich jene anderen gelehrten Ursachen eben nicht mehr, und kann sie nicht erkennen, sondern wenn mir einer sagt, warum irgendein beliebiges Ding schön sei, etwa weil es eine blühende Farbe habe oder eine gefällige Form oder sonst irgendwas von der Art, so laß ich alles andere ruhig laufen, weil es mich verwirrt, wenn ich dabei verweile, und halte ganz ohne Kunst und einfach, und vielleicht einfältig, nur dieses eine bei mir

fest, daß nichts anderes das Ding schön macht, als daß ihm jenes an und für sich Schöne beiwohnt oder Gemeinschaft mit ihm hat, oder wie und auf welche Art immer es damit in Berührung stehen mag –, denn das genauer anzugeben, ist nicht meine Sache, genug, alles was schön ist, ist schön vermöge des an und für sich Schönen. Das scheint mir die vorsichtigste Antwort, für mich und für jeden anderen, und wenn ich mich daran halte, so kann ich, glaub ich, niemals straucheln, sondern es bleibt für mich und für andere, wer sie auch seien, die untrüglichste Antwort: was schön ist, ist schön vermöge des an sich Schönen. Meinst du nicht auch? „Jawohl." Demnach auch: was groß ist, ist groß, und was größer, größer vermöge der Größe, und was kleiner, klein vermöge der Kleinheit? „Allerdings." Demnach würdest du es ebenfalls nicht gelten lassen, wenn einer sagte, der eine wäre vermöge seines überragenden Kopfes größer als ein anderer, und der Kleinere vermöge derselben Ursache kleiner, sondern würdest dagegen protestieren und erklären, du könntest nichts anderes sagen, als daß jedes größere Ding eben nur vermöge seiner Größe größer wäre, und daß sein Größersein keine andere Ursache hätte als diese, nämlich die Größe, wie daß umgekehrt das Kleinere eben nur vermöge seiner Kleinheit kleiner wäre, und sein Kleinersein keine andere Ursache hätte als die Kleinheit: denn du würdest in einen Widerspruch zu verfallen fürchten, wenn du sagtest, der eine wäre größer und der andere kleiner vermöge des überragenden Kopfes, nämlich erstens in diesen, daß das Große vermöge derselben Ursache größer sein sollte, vermöge deren das andere kleiner wäre, und zweitens in den, daß das Größere vermöge des Kopfes, der doch selber klein wäre, größer sein sollte, da es doch offenbar unnatürlich wäre, daß einer durch etwas Kleines groß sein sollte. Oder würdest du das nicht befürchten? Kebes lachte und sagte: „Freilich, das würde ich." Und würdest du dich nicht ebenso fürchten zu sagen, die Zehn wäre vermöge der überschießenden Zwei größer als die Acht, und diese Zwei wäre die Ursache ihres Größer-

seins, statt daß sie vielmehr nur vermöge ihrer Menge größer und die Ursache ihres Größerseins eben ihre Menge ist? Und daß ein zwei Ellen langes Ding vermöge seiner überragenden Hälfte größer wäre als ein ellenlanges, und nicht vermöge seiner Größe? Denn auch hier wärst du derselben Gefahr ausgesetzt. „Sicherlich," antwortete Kebes. Und weiter? Wenn Eins zu Eins hinzugesetzt oder wenn Eins in Zwei zerspalten wird, und du dann gefragt würdest, ob nicht die Hinzufügung und die Zerspaltung Ursache des Zweiwerdens wäre, würdest du dich da nicht hüten, das zu bejahen, und laut rufen, du wüßtest keine andere Art, wie ein Ding zu irgendwas anderem werden könnte, als die, daß es Teil erhielte an der besonderen Wesenheit desjenigen, woran es eben Teil erhielte; und so könntest du in diesen Fällen keine andere Ursache angeben, warum die Eins Zwei geworden wäre, als daß sie Anteil an der Zweiheit bekommen hätte, und an dieser müßte eben alles, was da Zwei werden wollte, Anteil erhalten, wie an der Einheit alles, was Eins werden sollte; diese Zerspaltungen aber und Hinzufügungen, und andere derartige Feinheiten, die ließest du laufen, und überließest es gelehrteren Leuten als du wärst, darauf zu antworten; du für dein Teil, in deiner Unerfahrenheit, fürchtetest dich sozusagen vor deinem eigenen Schatten, und hieltest dich drum an jenen sicheren Grundsatz und wüßtest nichts anderes zu antworten? Und wenn dann einer den Grundsatz selber angriffe, so würdest du ihn so lange seiner Wege gehen lassen und ihm nicht antworten, bis du erst untersucht hättest, was alles aus dem Grundsatze folgt, und ob es zueinander stimmt oder nicht. Wenn du aber nun endlich den Grundsatz selbst verteidigen müßtest, so würdest du es damit ebenso machen, würdest einen anderen noch allgemeineren Satz zum Ausgangspunkt nehmen, welcher dir dazu der beste schiene, bist du zu einem kämst, der nicht anzufechten wäre. Aber alles durcheinanderrühren wie unsere Klopffechter, zugleich über den zugrunde liegenden Satz streiten und über die Sätze, die man aus ihm ableitet, das würdest du nicht, wenn du wirklich

ein Ding ergründen wolltest. Jene Männer scheinen sich hierum gar keine Sorge zu machen. Sie sind ja so voll Weisheit, daß sie alles durcheinandermengen und sich doch wohlgefallen können. Du aber wirst es, glaub ich, so machen, wie ich sage, wenn du anders ein Philosoph bist. „Du hast ganz vollständig recht," sagten Simmias und Kebes gleichzeitig.

Echekrates. Beim Zeus, Phädon, das begreift sich. Denn mich dünkt, das war eine wunderbar klare Ausführung von ihm, die jedem einleuchten muß, der auch nur ein wenig Verstand hat.

Phädon. Es kam auch allen, die dabei waren, so vor.

Echekrates. Uns nicht anders, die wir nicht dabei waren und es nur erzählen hören. Aber wie ging das Gespräch weiter?

Phädon. Ich glaube, als ihm dies zugegeben worden war, und alle anerkannten, jede Idee habe ihr Dasein, und je nachdem die übrigen Dinge an ihr Anteil hätten, bekämen sie ihren Namen, so fragte er weiter so. Wenn du dieser Ansicht bist, und du sagst dann, Simmias wäre größer als Sokrates, aber kleiner als Phädon, ist dann nicht deine Meinung, daß in dem Simmias beides stecke, Größe und Kleinheit? „Allerdings." Nun gibst du aber doch wohl zu, wenn einer sagt, Simmias sei größer als Sokrates, daß das nicht wirklich so ist, wie es dem Wortlaute nach klingt, nämlich daß Simmias nicht darum größer ist, weil er Simmias ist, sondern vermöge der Größe, die er zufällig hat, und daß er den Sokrates nicht darum überragt, weil Sokrates Sokrates ist, sondern weil Sokrates Kleinheit hat im Verhältnis zur Größe des Simmias? „Allerdings." Und daß er seinerseits von Phädon nicht darum überragt wird, weil Phädon Phädon ist, sondern weil Phädon Größe hat im Verhältnis zur Kleinheit des Simmias? „So ists." So müssen wir also von Simmias sagen, er sei klein und groß, da er zwischen beiden steht, die Kleinheit des einen

durch das Überragen seiner Größe überragend, und dem anderen die seine Kleinheit überragende Größe zugestehend? Lächelnd fügte er bei: Es klingt, als wollte ich so vorsichtig sprechen wie einer, der einen Mietvertrag zu entwerfen hat, aber die Sache verhält sich nun einmal so, wie ich sage. Kebes war einverstanden. Ich sage dies darum, fuhr Sokrates fort, weil ich möchte, daß du ebenso urteilteft wie ich. Mir scheint nämlich, nicht bloß die Größe an sich dulde es niemals, zugleich groß und klein zu sein, sondern auch die Größe in uns lasse sich nun und nimmermehr Kleinheit gefallen, und wolle nicht überragt werden, sondern es finde eins von beiden statt: entweder sie fliehe und weiche, wenn ihr Gegenteil, die Kleinheit, an sie herantritt, oder wenn diese erschienen sei, so sei sie ihrerseits zugrunde gegangen, aber sich die Kleinheit gefallen zu lassen, und sie in sich aufzunehmen, dazu verstehe sie sich nicht. Ich freilich kann mir die Kleinheit gefallen lassen und in mich aufnehmen, und dabei derselbe bleiben, der ich nun einmal bin, der kleine Sokrates. Sie aber, scheint mir, kann sich nicht überwinden, da sie einmal groß ist, klein zu werden, und ebenso sträubt sich auch das Kleine in uns dagegen, jemals groß zu werden oder zu sein, und überhaupt kann niemals irgendein Gegenteil, indem es noch ist, was es ist, zugleich sein Gegenteil werden oder sein, sondern entweder entweicht es vor seinem Gegenteil, oder es geht darin zugrunde. „Gewiß," sprach Kebes, „völlig so scheint mirs auch."
Hier fiel einer von den Anwesenden ein – wer es war, erinnere ich mich nicht mehr genau – und sprach: „Bei den Göttern, sind wir denn nicht vorhin in unserem Gespräch über das gerade Gegenteil von dem, was ihr jetzt sagt, eins geworden, nämlich daß das Größere aus dem Kleineren entstehe und das Kleinere aus dem Größeren, und daß schlechthin jedes Gegenteil nur aus seinem Gegenteil entstehen könne? Und jetzt heißt es, wenn ich recht verstehe, dies könne niemals geschehen!" Sokrates wandte den Kopf und sagte, als er den Einwand vernommen: Du hast wacker aufgepaßt. Aber du be-

denkst den Unterschied nicht zwischen dem, wovon wir jetzt sprechen, und dem, worum sichs damals handelte. Damals hieß es, jede entgegengesetzte Sache entstünde aus der entgegengesetzten Sache, und jetzt heißt es, der Gegensatz an und für sich könne niemals zu seinem eigenen Gegensatz werden, weder der in uns, noch der in der Natur. Denn damals, mein Freund, sprachen wir von den Dingen, die die Gegensätze an sich haben, und benannten sie mit den Namen dieser Gegensätze, jetzt dagegen sprechen wir von den Gegensätzen selber, nach denen die Dinge, in welchen sie stecken, benannt werden, und von diesen Gegensätzen selbst sagen wir, daß sie sich nie dazu verstehen würden, einer der andere zu werden. Zugleich blickte er auf Kebes und sprach: Dich, Kebes, hat doch nicht auch etwas verwirrt von dem, was dieser sagte? Kebes sagte: „Nein, das nicht gerade, obwohl ich auch nicht behaupten kann, daß mich nicht manches verwirrte.“ Demnach sind wir darüber einig geworden, fing Sokrates wieder an, daß ein für allemal der Gegensatz nimmermehr sein Gegensatz werden kann? „Völlig einverstanden,“ antwortete Kebes. Nun, so überlege dir noch weiter, fuhr Sokrates fort, ob du mir auch in folgender Frage beistimmen wirst! Du redest doch von Wärme und Kälte? „Ja.“ Verstehst du darunter Schnee und Feuer? „Beim Zeus, nein!“ Sondern die Wärme, das an und für sich Warme, ist vom Feuer verschieden, und die Kälte, das an und für sich Kalte, verschieden vom Schnee? „Jawohl.“ Aber der Meinung bist du doch, daß der Schnee niemals, wenn er Wärme aufgenommen hat, noch dasselbe bleiben wird, was er war, nämlich Schnee, und doch warm, sondern wenn die Wärme an ihn herantritt, ihr entweder den Platz räumen oder untergehen wird? „Gewiß.“ Und daß auf der anderen Seite das Feuer, wenn ihm die Kälte naht, ihr entweder Platz machen oder untergehen, aber es niemals über sich gewinnen wird, die Kälte in sich aufzunehmen, und dann noch dasselbe zu sein, was es war, nämlich Feuer, und nun also kaltes Feuer? „Du hast recht,“ war die Antwort. Demnach, fuhr Sokrates fort,

gilt von einigen dieser Art Dinge der Satz, daß nicht bloß ihrem Begriffe an sich für ewige Zeit der Name zukommt, sondern auch noch dem und jenem anderen, das zwar nicht der Begriff selbst ist, aber doch immer dessen Gestalt behält, solange es überhaupt vorhanden ist? Vielleicht wirst du an einem andern Beispiel deutlicher verstehen, was ich meine. Das Ungerade muß doch wohl immer mit diesem selbigen Namen benannt werden, den ich jetzt ausspreche? Nicht? „Gewiß." Und gebührt der Name ihm allein (das ist die Frage, auf die es mir jetzt ankommt), oder noch dem oder jenem anderen, das nicht dasselbe ist wie das Ungerade, dennoch aber neben seinem eigenen besonderen Namen immer auch mit dem Namen des Ungeraden benannt werden muß, weil es so geartet ist, daß es sich vom Ungeraden niemals trennt, nie ohne Ungeradheit ist, – ich meine z. B. die Drei und viele andere Zahlen, denen es ebenso geht. Sieh dir einmal die Drei an! Meinst du nicht, daß ihr erstens ihr eigener Name gebührt, und zweitens der Name des Ungeraden, der doch mit dem der Drei nicht einerlei ist? Gleichwohl ist die Drei so beschaffen, daß sie zwar nicht das nämliche wie das Ungerade, dennoch aber ungerad ist, und ebenso stehts mit der Fünf und überhaupt mit der vollen Hälfte der Zahlen. Und auf der anderen Seite ist die Zwei und die Vier und die ganze andere Hälfte der Zahlen, obwohl keine davon dasselbe wie das Gerade ist, doch jede immer gerade. Stimmst du mir bei oder nicht? „Natürlich." Nun dann sieh, was ich dartun will! Es ist dies, daß offenbar nicht nur jene Gegensätze selber einer den anderen ausschließen, sondern daß auch alle die Dinge, die, ohne selber jene Gegensätze zu sein, doch sie immer an sich haben, daß auch die, wie es scheinen will, diejenige Idee nicht in sich aufnehmen, welche der in ihnen liegenden entgegengesetzt ist, sondern wenn sie an sie herantritt, entweder untergehen oder ihr den Platz räumen. Oder werden wir nicht sagen, daß die Drei eher untergehen oder sonst was wird erleiden wollen, ehe sie sichs gefallen läßt, solange sie noch die Drei ist, eine gerade Zahl

zu werden? „Ganz sicher," sprach Kebes. Nun ist aber doch die Zwei nicht das Gegenteil der Drei? „Freilich nicht." Demnach sinds nicht bloß die gegensätzlichen Ideen, welche eine die andere, wenn sie an sie herantritt, nicht ertragen, sondern auch noch manche andere Dinge ertragen das Herantreten dieser Gegensätze nicht? „Du hast vollkommen recht." Wünschest du nun, daß wir bestimmen, welche Dinge dies sind, wenns uns möglich ist? „Ja sehr." Könnten es dann wohl die sein, Kebes, die ihr Begriff nicht allein seine eigene Wesenheit festzuhalten nötigt, sondern auch noch die eines anderen gegensätzlichen Begriffs[1]? „Wie meinst du das?" Geradeso wie wir eben schon sagten. Du weißt ja doch wohl, daß die Dinge, die unter die Idee der Drei fallen, notwendigerweise nicht nur drei sein müssen, sondern auch ungerad? „Gewiß." Diese Art Dinge also, sagen wir, sind für diejenige Wesenheit, die dem Begriff, der das bewirkt, entgegengesetzt ist, schlechterdings unzugänglich? „Natürlich." Das war aber der Begriff des Ungeraden? „Jawohl." Und dessen Gegensatz ist die Idee des Geraden? „Jawohl." Demnach wird die Drei für die Idee des Geraden immer unzugänglich sein? „Natürlich." Demnach kann die Drei mit dem Geraden nichts zu schaffen haben, sondern ist und bleibt ungerad? „Jawohl." Was ich also vorhin sagte, wir wollten bestimmen, welche Dinge, ohne von einem anderen Dinge selber das gerade Gegenteil zu sein, sich doch nicht mit ihm vertragen, – wie jetzt die Drei zwar nicht das Gegenteil des Geraden ist, sich aber doch nicht mit ihm verträgt, weil sie immer sein Gegenteil mit sich bringt, und ebenso die Zwei sich nicht mit dem Ungeraden, und das Feuer sich nicht mit der Kälte, und so noch vieles nicht mit

---

[1] Nämlich seines Oberbegriffs, – wie z. B. die Eiche kein Tier sein oder werden kann, weil sie unter den Oberbegriff Pflanzen fällt, und folglich für den Gegensatz dieses Oberbegriffs unzugänglich ist, sondern solange sie Eiche ist, auch Pflanze bleibt. So führt, wie dann gezeigt wird, die Seele den Begriff des Lebens als eine Art Oberbegriff mit sich, ist also unzugänglich für dessen Gegenteil, den Tod.

vielem, – sieh nun mal zu, ob dus nicht so bestimmen willst, daß nicht nur das Gegenteil sich nicht mit seinem Gegenteil verträgt, sondern daß auch der Begriff, der auf die unter ihn fallenden Dinge auch noch einen anderen Gegensatzbegriff mitüberträgt, sich mit dem Gegenteil diese sanderen Begriffs niemals vertragen kann? Erinnere dich noch einmal des vorigen! Es schadet ja nichts, dasselbe vielmal zu hören. Die Fünf wird sich mit der Idee des Geraden nie vertragen, ihre Verdoppelung, die Zehn, nie mit der Idee des Ungeraden, und ebensowenig wird sich das Anderthalbfache oder alles Derartige, die Hälfte, das Drittel, kurz irgend etwas, das unter den Begriff des Teils fällt, jemals mit der Idee des Ganzen vereinigen lassen. Folgst du mir auch, und bist du einverstanden? „Ganz vollständig bin ich einverstanden und folge dir."
Nun, fuhr Sokrates fort, so fang noch einmal von vorn an, brauche aber in deinen Antworten nicht dasselbe Wort wie ich in den Fragen, sondern ein anderes! Ich will dirs vormachen und nicht in der vorsichtigen Art antworten wie erst: denn ich sehe, nun gibts auch noch einen anderen Weg, um uns vor Trug zu bewahren. Gesetzt, du fragtest mich, durch welches Dinges Eintritt in einen Körper der Körper warm würde, so werd ich dir jetzt nicht mehr jene ungefährliche und einfältige Antwort geben, nämlich: durch den Eintritt von Wärme, sondern nunmehr eine gelehrtere, nämlich: durch den Eintritt von Feuer. Und fragst du, durch welches Dinges Eindringen in einen Leib der Leib krank würde, so werd ich nicht sagen: durch Eindringen von Krankheit, sondern von Fieber. Und auf die Frage, durch welcher Sache Hineinkommen in eine Zahl die Zahl ungerad wird, antwort ich nicht: durchs Hineinkommen von Ungeradheit, sondern durchs Hineinkommen der Eins, – und so fort. Ob du wohl schon recht weißt, was ich wünsche? „Vollständig." Nun, dann antworte! Durch welcher Sache Sicheinfinden in einem Leibe wird der Leib lebendig sein? „Durch das Sicheinfinden von Seele." Ist das immer so? „Natürlich," war die Antwort. Demnach bringt die

Seele in alles, was sie in Besitz nimmt, Leben hinein? „Ganz gewiß tut sie das.“ Gibt es nun zum Leben einen Gegensatz oder gibts keinen? „Es gibt einen.“ Welchen? „Den Tod.“ Und wird nicht die Seele für das Gegenteil von dem, was sie mit sich bringt, völlig unzugänglich sein nach dem, worüber wir vorhin eins geworden sind? „Ganz sicherlich,“ sprach Kebes. Wie nun weiter? Was sich mit dem Begriff des Geraden nicht verträgt, wie nannten wir das? „Ungerad.“ Und was nicht mit dem der Gerechtigkeit? Oder nicht mit der Musik? Wie heißt das? „Dieses unmusikalisch und jenes ungerecht.“ Aber was sich mit Tod und Sterben nicht verträgt, wie nennen wir das? „Unsterblich.“ Nun verträgt sich doch die Seele nicht mit dem Tode? „Nein.“ Demnach ist die Seele unsterblich? „Das ist sie.“ Gut denn, sollen wir also sagen, dies wäre bewiesen? Oder was dünkt dir? „Es ist vollkommen ausreichend bewiesen, Sokrates.“ Aber weiter, Kebes, fuhr Sokrates fort, wenn das Ungerade nicht anders als unvergänglich sein könnte, würde dann nicht die Drei unvergänglich sein? „Notwendig.“ Und wenn das, was ohne Wärme ist, nicht anders als unvergänglich sein könnte, und es brächte einer an den Schnee Wärme heran, so würde dann der Schnee wohlbehalten und ungeschmolzen entweichen? Denn untergehen könnte er ja nicht, und der Wärme standhalten und sie in sich aufnehmen ebensowenig. „Du hast recht.“ Ebenso doch auch, wenn alles, was ohne Kälte ist, unvergänglich wäre, und es käme Kälte an das Feuer heran, so würde es auf keinen Fall erlöschen oder vergehen, sondern sich davonmachen und unversehrt entweichen? „Notwendig.“ Nun, und muß man nicht ebenso auch von dem, was unsterblich ist, sagen: wenn das Unsterbliche überhaupt unvergänglich ist, so kann die Seele, wenn der Tod an sie herantritt, nicht vergehen? Denn den Tod wird sie nach dem, was wir vorher gesagt haben, nicht in sich aufnehmen, und also nicht tot sein, gerade wie wir von der Drei sagten, sie könnte nicht gerade werden, ebensowenig wie die Ungeradheit gerade werden kann, und

das Feuer könnte nicht kalt werden, ebensowenig wie die Wärme kalt werden kann. Aber was steht dem im Wege, könnte einer sagen, daß das Ungerade zwar nicht gerade wird beim Herantreten des Geraden, aber vergeht, und an seiner Stelle ein Gerades entsteht? Wer so spricht, dem wüßte ich nicht zu bestreiten, daß das Ungerade auch vergehen kann, denn es ist nicht unvergänglich. Wären wir freilich darüber eins geworden, daß es das wäre, so würden wir es leicht durchfechten, daß beim Herankommen des Geraden das Ungerade und die Drei sich aus dem Staube machten und die Sicherheit brächten; auch vom Feuer und der Wärme und von allem übrigen würden wir unter dieser Bedingung das gleiche beweisen. Nicht? „Sicherlich." Muß also nicht auch hier, wo sichs wirklich ums Unsterbliche handelt, muß hier nicht, wenn wir darüber einig sind, daß das Unsterbliche überhaupt unvergänglich sei, auch die Seele unvergänglich sein, sintemal sie unsterblich ist? Wär es nicht so, so hätten wir freilich noch einen anderen Beweis nötig. „O um dessentwillen brauchen wir keinen anderen. Denn was sollte wohl unvergänglich sein, wenn auch das Unsterbliche vergehen könnte!"
Ja, fuhr Sokrates fort, wenigstens von der Gottheit, von der Idee des Lebens selbst, und von anderen unsterblichen Dingen werden alle Menschen zugeben, daß sie niemals vergehen. „Beim Zeus," fiel Kebes ein, „alle Menschen, und noch mehr, denk ich, die Götter!" Da denn nun also das Unsterbliche auch unvergänglich ist, so muß ja wohl die Seele, wenn sichs findet, daß sie unsterblich ist, auch unvergänglich sein? „Ganz unwiderleglich." Es scheint also, wenn der Tod an den Menschen herantritt, so stirbt sein Sterbliches, sein Unsterbliches aber räumt dem Tode den Platz und weicht wohlbehalten und unversehrt von dannen? „So hat es den Anschein." Demnach, Kebes, ist die Seele ein unsterbliches und unvergängliches Ding, und unsere Seelen werden wirklich im Hades sein? Er antwortete: „Ich für mein Teil weiß nichts anderes zu sagen, Sokrates, und muß mich durch deinen Beweis über-

zeugt erklären. Aber wenn Simmias hier oder sonst einer noch etwas einzuwenden hat, so täte er gut, nicht damit zurückzuhalten. Denn ich weiß nicht, auf welche andere Zeit es einer verschieben sollte, der über diese Dinge etwas zu sagen oder zu hören wünscht." „Nein," sagte Simmias, „ich weiß auch nicht, wie ich noch zweifeln soll diesen Ausführungen gegenüber. Allein bei der Größe des Gegenstands, von dem die Rede ist, und indem ich die menschliche Schwäche in Anschlag bringe, muß ich dennoch bei mir selber noch einen Zweifel über das, was wir gehört haben, weiterhegen." Gewiß, Simmias, antwortete Sokrates, und nicht nur daran tust du recht, sondern auch unsere ersten Voraussetzungen, wenn ihr ihnen auch vertraut, müßt ihr doch noch genauer untersuchen. Habt ihr sie dann genug zergliedert, dann werdet ihr, glaub ich, auch die Schlüsse, die ich daraus ziehe, so gut verfolgen können, wie es einem Menschen überhaupt möglich ist. Und seid ihr darüber zur Klarheit gelangt, so werdet ihr nicht weiter zu suchen brauchen. „Du hast recht," antwortete Simmias.

Aber dies seid ihr zu bedenken schuldig, ihr Männer, daß die Seele, wenn sie anders unsterblich ist, der Fürsorge bedarf, nicht nur für diese Zeit, die wir das Leben nennen, sondern für alle Zeit. Wie die Sachen stehen, muß einem doch die Gefahr furchtbar groß vorkommen, wenn sich einer nicht um seine Seele kümmert. Ja wäre der Tod ein Scheiden von allem, dann wär es ja ein wahrer Fund für die schlechten Menschen, mit dem Tode zugleich des Leibes ledig zu werden, und ihrer eigenen Schlechtigkeit zusamt ihrer Seele. So aber, wo wir sahen, daß sie unsterblich ist, kann es kein anderes Heil und keine andere Möglichkeit, ihr Elend loszuwerden, für sie geben, als daß sie so gut und so verständig wie möglich wird. Denn in den Hades nimmt sie keine anderen Schätze mit, als ihre eigene Ausbildung und Pflege, wovon man ja auch sagt, daß sie gleich beim Antritt der Reise dorthin dem Verstorbenen den größten Nutzen oder Schaden bringe. Die Sage lautet aber so, daß jeden Verstorbenen sein Dämon, der

ihm im Leben beigegeben war, an einen Ort führt, wo die Gestorbenen sich sammeln und den Richterspruch über sich ergehen lassen, um dann in den Hades zu wandern, geleitet von dem Führer, der damit beauftragt ist. Nachdem sie dort empfangen haben, was sie verdienen, und so lange geblieben sind, wie es recht ist, bringt sie in vielen und langen Zeitumläufen ein anderer Führer wieder hierher. Der Weg zum Hades ist nämlich nicht so, wie der äschyleische Telephos[1] sagt. Der sagt, zum Hades führe ein gerader Pfad, mir scheint aber, der Pfad ist nicht gerad, und es gibt auch nicht bloß einen. Sonst bedürfte es ja auch keiner Führer, denn niemand wird nach einem Ziele fehlgehn, wohin nur ein Weg führt. So aber scheints, er hat viele Kreuzungen und Ausbiegungen, ich schließe das aus den Altären an den Kreuzwegen, an denen wir den unterirdischen Göttern Opfer bringen. Die sittsame und verständige Seele nun folgt dem Führer, und erkennt wohl, wo sie ist. Die aber noch voll Verlangens nach ihrem Leibe ist, irrt noch lange in seiner Nähe und in der sichtbaren Welt umher, wie ich vorhin schon sagte, und sträubt sich viel, und muß viele Pein leiden, bis sie endlich mühsam und gewaltsam von dem verordneten Dämon an den bestimmten Ort geschleppt wird. Ist sie dahin gekommen, wo die anderen sind, so will mit der ungereinigten Seele, die etwa einen Mord verschuldet oder andere Ungerechtigkeiten verübt hat, die verwandter Art und verwandter Seelen Taten sind, mit der will niemand zu tun haben, weder als Reisegefährte noch als Führer, sondern alles flieht sie und wendet sich von ihr, und so schweift sie allein umher in vollkommener Hilflosigkeit, bis eine gewisse Zeit vergangen ist, nach deren Ablauf sie von der Notwendigkeit in die ihr gebührende Wohnung getrieben wird. Die Seele dagegen, die rein und ehrbar durchs Leben gegangen ist, die findet Reisegefährten und geleitende Götter, und bezieht Wohnung, eine jede an dem Orte, der ihr zukommt. Es

---

[1] Der Sohn des Herakles und der Auge, bekannter Tragödienheld.

gibt aber viele und wunderbare Orte der Erde, und die Erde selbst ist ganz anders beschaffen und von ganz anderer Größe, als die glauben, die über sie zu sprechen pflegen, wie ich mich von einem gewissen Gewährsmann habe überzeugen lassen. Simmias fragte: „Wie ist das gemeint, Sokrates? Ich habe über die Erde ebenfalls vieles gehört, aber nicht dies, was dich überzeugt hat, und möchte es deshalb gern hören." O, Simmias, antwortete Sokrates, das zu erzählen, brauch ich wahrlich nicht die Kunst des Glaukos[1], aber zu beweisen, daß es auch wahr sei, das ist selbst für des Glaukos Kunst zu schwer. Und wie ich vielleicht überhaupt nicht imstande dazu sein würde, so glaub ich auch, wenn ichs verstünde, würde doch meine Lebenszeit nicht dazu ausreichen, Simmias. Indessen wie ich glaube, daß die Erde gestaltet ist, und welche Gegenden sie umfaßt, das hindert mich, nichts zu sagen. „Gut," sprach Simmias, „das genügt mir schon."

Nun denn, fuhr Sokrates fort, erstens bin ich überzeugt, wenn sie rund ist und ihren Platz mitten im Himmel hat[2], so bedarf sie weder der Luft, um nicht zu fallen, noch irgendeines anderen zwingenden Halts von der Art, sondern sie zu halten, genügt es, daß der Himmel sich selber nach allen Richtungen gleich ist, zusammen mit ihrem eigenen Gleichgewicht. Denn ein gleichgewogener Körper mitten in einem nach allen Seiten hin gleichen Raume wird sich nirgendhin mehr oder minder neigen können, vielmehr stetig und ohne Neigung an seinem Orte verharren. Das ist das erste, wovon ich überzeugt bin. „Und mit vollem Rechte," rief Simmias. Zum zweiten, fuhr Sokrates fort, glaube ich, daß sie ungeheuer groß ist, und daß wir, die wir zwischen dem Phasis und den Säulen des Herakles leben[3], nur einen kleinen Teil von ihr bewohnen, um

---

[1] d. h. große Kunst, sprichwörtlicher Ausdruck, dessen Ursprung verschieden angegeben wird. — [2] Daß die Erde in Kugelgestalt in der Mitte des Weltalls ruhe, ist platonische wie aristotelische Lehre. — [3] Der Phasis, jetzt Rion, fließt beim heutigen Poti in das Schwarze Meer. Hier bezeichnet er die Ostgrenze, wie die Herkulessäulen am Eingange des Mittelmeers die Westgrenze der

unser Meer herum, wie Ameisen oder Frösche um eine Pfütze, und daß anderswo noch viele andere an vielen derartigen Plätzen auf ihr hausen. Es gibt nämlich, wie ich glaube, überall auf der Erde viele Höhlungen von allen möglichen Formen und Größen, und in diesen Höhlungen ist das Wasser und der Nebel und die Luft zusammengelaufen, die Erde selbst ruht rein im reinen Himmel, in dem sich die Gestirne befinden, den die Leute, die über diese Dinge zu reden pflegen, den Äther nennen, und von diesem Himmel sind Wasser, Wolken und Luft der Niederschlag und Bodensatz, der immer in die Höhlungen der Erde zusammenrinnt. Wir merken nun gar nicht, daß wir in diesen ihren Höhlungen leben, und bilden uns ein, wir wohnten oben auf der Erde, – gerade wie wenn einer mitten im Meeresgrund wohnte und dabei oben auf dem Meere zu wohnen meinte, und weil er durchs Wasser die Sonne und die Sterne sähe, das Wasser für Himmel hielte, und aus Trägheit und Schwäche noch niemals vom Meeresgrunde zur Oberfläche in unser Gebiet emporgetaucht wäre, und weder selbst gesehen, noch von einem anderen, ders gesehn, vernommen hätte, wieviel schöner und reiner diese Region ist als seine und seiner Genossen Behausung. Ebenso, glaub ich, geht es uns. Wir wohnen in einer Senkung der Erde, und glauben, oben auf ihr zu wohnen, und nennen die Luft Himmel, und meinen, die Gestirne gingen durch diesen Himmel. Es ist eins wie das andere: aus Schwäche und Trägheit können wir nicht zur oberen Grenze der Luft emporgelangen. Käme einer hinauf, oder bekäme Flügel und flöge empor, so würde, gerade wie die aus dem Meer emporschnellenden Fische unsere Welt erblicken, er seinerseits aus dem Luftmeer auftauchend einen Blick in die Welt über uns tun, und wäre dann seine Natur stark genug, ihr Anschauen zu ertragen, so würde er erkennen, daß das der wahre Himmel und das wahre Licht

den Griechen bekannten Welt, die sie in die Weltteile Europa, Asien und Libyen (Afrika) teilten. Daß Plato selber sich die Erde eher zu groß als zu klein vorstellt, zeigt das Folgende.

und die wahre Erde ist. Denn diese unsere Erde samt ihren Gesteinen und unsere ganze Region ist verdorben und angefressen, ganz wie die am Meeresgrunde vom Salzwasser. Im Meere wächst nichts, was der Rede wert wäre, und gibt es sozusagen nichts, was zur Vollkommenheit gediehe, sondern was es dort von Erde gibt, ist nichts als Klippen und Sand, und unsäglicher Schlamm und Kot, und im Vergleich mit den Herrlichkeiten bei uns gänzlich wertloses Zeug. Was aber auf der wahren Oberfläche der Erde ist, das würde ebenso und in noch höherem Maße wieder die Dinge bei uns zu übertreffen scheinen. Darf ich euch noch ein Märchen erzählen, so ists schon der Mühe wert, einmal zu hören, Simmias, wie die Dinge auf der wahren Erde unter dem wahren Himmel gestaltet sind. „Freilich, Sokrates," erwiderte Simmias, „das Märchen würden wir nur zu gerne hören."

Also denn, mein Freund, begann Sokrates wieder, erstens sagt man, die Erde sei, von oben gesehen, wie die mit zwölferlei Leder überzogenen Bälle, bunt, in Farben geschieden, von denen unsere Farben hier, ich meine die, welche unsere Maler gebrauchen, gleichsam Proben seien. Dort aber schimmere die ganze Erde von derartigen Farben, nur noch weit leuchtenderen und reineren, als wir sie haben. Ein Teil sei purpurn und von wunderbarer Schönheit, ein anderer goldig, ein dritter weiß, und zwar weißer als Kreide oder Schnee, und ebenso seien alle anderen Farben auf ihr zu schauen, und noch mehr und schönere, als wir gesehen haben. Und diese ihre Einsenkungen selbst, die von Luft und Wasser erfüllt seien, zeigten droben einen eigentümlichen Glanz, indem sie in bunter Mischung der übrigen Farben schimmerten, so daß sie in einer einzigen schillernden Färbung erschienen. Und dem Aussehen der Erde entspreche auch der Wuchs der Pflanzen, der Bäume, Blumen und Früchte. Ebenso seien auch die Berge und Gesteine schöner an Glätte, Durchsichtigkeit und Farbe; unsere Steinchen, die wir als Edelsteine so hochschätzen, unsere Opale, Saphire, Smaragde und dergleichen, seien kleine Stückchen

*

davon. Dort aber seien alle Steine von dieser Art, und noch schöner als diese, weil eben dort alle Steine rein seien und nicht zerfressen, angefault und verwittert, wie unsere hier von den Dünsten und Gewässern, die hier zusammenflössen, die da den Steinen, dem Erdreich und den Tieren und Pflanzen Entstellung und Krankheit brächten. Die wahre Erde dagegen sei mit allen diesen Dingen geschmückt, sowie auch mit Gold und Silber und den anderen Stoffen dieser Art; denn die lägen dort zutage, in großer Menge und Mächtigkeit, und an vielen Stellen der Erde, so daß sie anzusehen sei wie ein Schaustück für beglückte Beschauer. Tiere lebten viele auf ihr, und viele Menschen, teils im inneren Lande, teils am Gestade der Luftmeere, wie wir am Meeresgestade leben, teils auf luftumflossenen Inseln nahe dem Festland; und, kurz gesagt, was uns das Wasser und das Meer ist für unseren Gebrauch, das sei dort die Luft, und was uns die Luft, daß sei den Leuten dort der Äther. Die Jahreszeiten hätten bei ihnen eine solche Beschaffenheit, daß sie von Krankheit nicht heimgesucht würden, und viel länger lebten, als die Menschen bei uns, und an Schärfe des Gesichts und Gehörs und an Verstandeskraft und allem dieser Art uns so weit überlegen wären, wie die Luft dem Wasser und der Äther der Luft an Reinheit überlegen sei. Auch Haine und Heiligtümer der Götter gebe es bei ihnen, in denen die Götter wirklich wohnten. Auch göttliche Stimmen und Weissagungen, Erscheinungen und Gesichte, und andere Arten des Verkehrs mit den Göttern kämen bei ihnen vor; Sonne, Mond und Sterne sähen sie so, wie sie wirklich sind, und dem entspräche ihr übriger glücklicher Zustand.

So sei die Erde im ganzen beschaffen. Einsenkungen aber gebe es auf ihr eine große Menge, manche tiefer als die, in der wir leben, und weiter aufgetan, andere ebenfalls tiefer, aber enger geöffnet als unsere, noch andere weniger tief und flacher. Alle diese Vertiefungen stünden in Verbindung miteinander durch viele unterirdische Kanäle, teils engere, teils weitere, durch die viel Gewässer aus einer in die andere fließe

wie in Mischkessel, ungeheuere ewige Ströme warmen oder kalten Wassers, desgleichen viel Feuer und mächtige Feuerströme, endlich viele Ströme nassen Schlammes reinerer oder kotiger Art, ganz wie in Sizilien die Schlammströme, die dem Ausbruch des Ätna vorausgehen, und wie dieser Ausbruch selber. Von diesen Strömen heißt es, erfüllt denn nun jeder allemal die Einsenkung, in die er sich gerade bei seinem Umlauf ergießt, aber alle diese Strömungen auf und ab setzt sozusagen eine Art Schaukel im Erdinnern in Bewegung. Mit dieser Weltschaukel hat es ungefähr folgende natürliche Bewandtnis. Unter den Klüften der Erde nämlich ist eine auch sonst die größte, besonders aber geht sie durch die ganze Erde hindurch; es ist dieselbe, die bei Homer[1] vorkommt, wo es heißt:

Ferne von hier, wo unter der Erde die tiefeste Kluft ist,

die er und viele andere Dichter den Tartaros nennen. In diese Kluft ergießen sich alle die Ströme und fließen wieder aus ihr hervor, jeder in der Beschaffenheit, die ihm das Erdreich, das er durchfloß, mitgeteilt hat. Die Ursache aber davon, daß von dort alle Flüsse aus und wieder in die Kluft zurückströmen, ist die, daß dieses ganze Gewässer keinen Boden findet, auf dem es zur Ruhe kommen könnte. So schwingt es und wogt es in schaukelnder Bewegung auf und nieder, und die Luft, die es mit ihrem Hauche umgibt, macht es ebenso; denn sie folgt ihm, sowohl wenn es nach jener Seite der Erde, wie wenn es nach unserer zu fließt, und wie beim Atmen die Luft immer aus- und einströmt, so schaukelt sie sich auch dort zusamt dem Gewässer immer auf und nieder, und erzeugt beim Einströmen und beim Ausströmen furchtbare und unwidersteh-

---

[1] Ilias 8, 14 ff., droht Zeus:

Wen von euch Göttern ich seh, seis Troern, sei es Achäern,
Helfen auf eigene Faust im Streit, den werd ich nicht sänftlich
Treffen mit strafender Hand, eh heim zum Olymp er gekehrt ist,
Oder ich faß und stürz ihn hinab in des Tartaros Dunkel,
Ferne von hier, wo unter der Erde die tiefeste Kluft ist,
Fest mit eisernem Tor verwahrt auf erzener Schwelle,
Unter dem Hades so tief, wie unter dem Himmel die Erd ist.

liche Windeswehen. Wenn nun das Wasser, nachdem es zu uns heraufgeströmt war, wieder zurückweicht nach der Richtung, die wir unten nennen, so fließt es durch die Erde in das Gebiet der unterirdischen Ströme, und erfüllt es, wie man ein Gefäß durch Zuschöpfen anfüllt. Und entweicht es von dort wieder und strömt hierher, so erfüllt es nun wieder unsere Gegenden, und die Wasserfülle ergießt sich durch die Kanäle und durch die Erde, und sich zerteilend nach den Richtungen, in die ihre Wege führen, bildet sie Meere und Seen, Flüsse und Quellen. Dann von neuem in die Erde versinkend, umfließen die Gewässer manche in längerem Lauf größere, manche in kürzerem Lauf kleinere Räume, und stürzen darauf wieder in den Tartaros, die einen weit unterhalb, andere minder weit, aber alle unterhalb der Stelle, von wo sie herausgeströmt waren. Manche ergießen sich in ihn gegenüber der Stelle ihres Ausflusses, andere auf der nämlichen Seite, einige umfließen erst die ganze Erde und umwinden sie ein oder mehreremal wie Schlangen, indem sie sich so tief wie sie können abwärts senken, und stürzen sich dann erst in den Tartaros. Senken aber können sie sich von beiden Seiten der Erde bis zu ihrer Mitte, weiter nicht. Denn darüber hinaus zur anderen Seite gehts für beide Strömungen wieder bergauf.
Der Ströme nun sind es viele und mächtige, vorzüglich aber vier, von denen der größte und die äußersten Kreise der Erde umfließende der ist, den wir den Okeanos nennen[1]. Sodann diesem gegenüber und in entgegengesetzter Richtung fließend der Acheron, der erst andere unbewohnte Gegenden durchströmt und dann unterirdisch in den acherusischen See mündet, wo die Seelen der meisten Verstorbenen hinkommen und eine gewisse gemessene Zeit verweilen, die einen längere, die anderen kürzere, um dann wieder zu den Geburten der Lebendigen hinausgesendet zu werden. Der dritte Strom entspringt zwischen beiden, ergießt sich nach kurzem Lauf in eine weite, von vielem Feuer flammende Gegend, und bildet da einen

[1] Als erdumgürtenden Strom fassen den Ozean auch Homer und Hesiod auf.

siedenden See von Wasser und Schlamm, der größer ist als unser Meer. Von dort strömt er trüb und schlammig weiter, und gelangt, sich um die Erde windend, unter anderem auch bis an das Ende des acherusischen Sees, ohne doch sein Wasser mit diesem zu vermischen. Nachdem er sich dann unter der Erde noch vielmal gewunden hat, stürzt er tiefer unten in den Tartaros. Dies ist der Fluß, den sie Pyriphlegethon nennen, von dem auch die vulkanischen Ausbrüche hier und da losgerissene Teile auswerfen. Gerade ihm gegenüber ergießt sich der vierte Strom zuerst in eine furchtbar wilde Landschaft, die, wie man sagt, ganz stahlblau gefärbt ist, und die man die stygische nennt, wie den See, den der Strom darin bildet, den Styx[1]. Der Strom, der in dem Wasser des Sees furchtbare Kräfte gewonnen hat, versinkt darauf in die Erde, windet sich unterirdisch in entgegengesetzter Richtung wie der Pyriphlegethon und begegnet ihm im acherusischen See. Doch mischt sich auch sein Wasser mit keinem anderen, sondern auch er fließt im Kreislauf weiter und stürzt endlich in den Tartaros, gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name ist, wie die Dichter sagen, Kokytos[2].

---

[1] Unsere Sprache, die die mannhaften Ströme Tiber und Rhone zu Weibern macht, hat das Hadeswasser, bei welchem die Götter Griechenlands schwuren, vielleicht dem Beispiel der französischen Schwester folgend, vermännlicht. Den Griechen war die Styx die vornehmste unter den dreitausend schlankfüßigen Ozeanstöchtern, und die vier Kinder, die sie geboren, Eifer, Sieg, Macht und Gewalt, die unzertrennlichen Genossen des Zeus. — [2] Diese fünf Hadesgewässer hat Plato der Odyssee entnommen und nur etwas anders gruppiert. Dort (10, 504 ff.) heißt Kirke den Odysseus, über den Okeanos (im Westen der Erdscheibe) schiffend, den Saum des Hades betreten,

> Wo du den Pyriphlegethon siehst in den Acheron münden,
> Und den Kokytos, der aus dem Styx sich ergießt, doch das Ufer
> Starrt von Fels, dort wo sich die tosenden Ströme vereinen.

Die Namen — Pyriphlegethon der Feuerflammende, Kokytos der Fluß des Heulens und Wehklagens, Styx das Wasser des Hasses und Abscheus — sind ohne Zweifel wohl vom Dichter erfunden, obwohl man sie später auch an verschiedenen Stellen der bekannten Erde angesiedelt hat, deren Beschaffenheit die Vorstellung eines Zusammenhangs mit der Unterwelt erweckte. So hieß eine

So ist es hiermit beschaffen. Wenn nun die Verstorbenen an die Stätte gekommen sind, wohin jeden sein Dämon bringt, so entscheidet zuerst ein gerichtliches Verfahren, welche von ihnen recht und fromm gelebt haben und welche nicht. Die, von denen die Richter finden, daß ihr Wandel ein mittelmäßiger gewesen sei, wandern zum Acheron, besteigen hier die Fahrzeuge, die für sie da sind, und gelangen auf ihnen in den See. Dort wohnen sie dann, und werden gereinigt und von allen Übeltaten, die sie begangen haben mögen, entsühnt, während sie für ihre guten Taten Ehre empfangen, jeder nach Gebühr. Von welchen dagegen die Richter die Ansicht gewonnen haben, daß ihr Zustand unheilbar sei, um der Größe ihrer Verfehlungen willen, weil sie vielen und schweren Raub an Heiligtümern oder viele ungerechte und frevelhafte Bluttaten verübt haben, oder was es sonst irgend

---

warme Quelle in der vulkanischen Landschaft am Avernussee in Kampanien Pyriphlegethon. So führte ein Quell, der dem schluchtigen Nordhang des Aroaniagebirgs in Arkadien entsprungen von einer Felswand gleitet, und dessen Wasser für tödliches Gift galt (nach einer im Altertum viel geglaubten Fabel sollte Alexander der Große damit vergiftet worden sein), den Namen Styx, und derselbe Name wurde auch Quellen in Rhodos, bei Ephesos, am Avernussee und anderen beigelegt. Kokytos endlich hieß ein Bach „höchst widrigen" Wassers, jetzt Bobos genannt, der sich in das epirotische Küstenflüßchen Acheron, jetzt Mavropotamos, ergießt, oder eigentlich in den acherusischen See, eine Lagune, in die der aus tiefer Bergschlucht strömende Acheron ausmündet; es gab dort ein Totenorakel, das schon 600 Jahre vor unserer Zeitrechnung zu des korinthischen Herrschers Periandros Zeiten bestanden haben soll. Auch der Name Acheron klingt zwar an Achos, Trauer, an; dennoch könnte es sein, daß sein Ursprung und Sinn ein anderer war, und daß er eben um jenes Anklangs willen zur Benennung eines der Ströme verwendet wurde, welche die Dichtung in den Hades hineinphantasierte. Dort mußte es denn nun aber auch einen acherusischen See geben, und über diesen See führte nach dem Volksglauben Fährmann Charon die Seelen ins Totenreich. Wohl erst später wurden dann die so bedeutungsvollen Namen Acheron und acherusischer See auch anderen Gewässern in Griechenland, Kleinasien und Unteritalien beigelegt, an denen Höhlen, Schluchten, heiße Quellen einen Zugang zur Unterwelt ahnen ließen, und geeignete Stätten schienen, hingeschiedenen Seelen zu opfern und sie wohl auch zur Enthüllung der Zukunft heraufzubeschwören.

noch für Verbrechen solcher Art gibt, diese schleudert die Schicksalsgöttin, der es zukommt, in den Tartaros, aus dem sie niemals wieder herauskommen. Diejenigen ferner, von denen befunden wird, sie hätten zwar heilbare, aber große Fehltritte getan, z. B. wer gegen Vater oder Mutter aus Zorn Gewalt gebraucht, dann aber sein übriges Leben in Reue verbracht hat, oder die auf andere ähnliche Art zu Mördern geworden sind, denen kann zwar der Sturz in den Tartaros nicht erspart werden; sind sie aber hineingestürzt und ein Jahr dort gewesen, so wirft sie das wogende Gewässer wieder heraus, die Mörder durch den Kokytos, die sich an Vater oder Mutter vergriffen haben, durch den Pyriphlegethon. Wenn sie dann die Strömung an den acherusischen See geführt hat, so erheben sie dort ihre Stimmen und rufen die an, die sie gemordet oder mißhandelt haben, und bitten und flehen sie an, sie in den See zu lassen und aufzunehmen. Gelingts ihnen, sie zu überreden, so gelangen sie aus dem Strom in den See, und ihre Pein hat ein Ende. Im anderen Falle führt sie die Welle in den Tartaros zurück und von da später wieder in die Ströme, und dieses Leides werden sie nicht früher ledig, als bis sie die, an denen sie gefrevelt, ihnen zu verzeihen beredet haben: denn das ist die Strafe, die ihnen von den Richtern auferlegt worden ist. Endlich die, welche im Gerichte befunden worden sind, ganz vorzüglich fromm gewandelt zu haben, die sind es, die nun befreit und erlöst aus diesen *unseren* Gegenden *in* der Erde, wie aus Kerkern, in die *reinen* Wohnstätten gelangen und droben *auf* der Erde ihre Wohnung finden. Unter diesen sinds wieder die Freunde der Weisheit, die Philosophen, die, wenn sie sich völlig geläutert haben, ganz ohne Leiber leben, und in noch schönere Wohnungen gelangen, die zu beschreiben nicht leicht ist und jetzt auch die Zeit nicht mehr ausreicht. Aber was ich gesagt habe, Simmias, ist schon Grund genug für uns, alles zu tun, daß wir im Leben an der Tugend und Einsicht einen Anteil erringen. Denn der Kampfpreis ist herrlich und die Hoffnung ist groß.

Im vollen Ernste zu behaupten, daß dies alles so sei, wie ich es geschildert habe, ziemt sich freilich nicht für einen verständigen Mann. Daß es aber, wenn nicht so, doch irgendwie in dieser Art, mit unseren Seelen und ihren Wohnungen bestellt sei, das, dünkt mich, dürfen wir schon mit Anstand glauben, sintemal wir doch sehen, unsere Seele ist ein unsterblich Ding, ja der Glaube ists wert, daß wir ihn zu hegen wagen, denn es ist ein rühmliches Wagnis, und wir müssen uns dergleichen wie eine Art Zauberlieder vorsingen, wie ich denn auch aus diesem Grunde mein Märchen so lang ausgesponnen habe. Um dessentwillen also soll ein jeder Mann getrosten Muts um seine Seele sein, der sich in seinem Leben um des Leibes Schmuck und Freuden nicht gekümmert hat, weil er dachte, sie gingen ihn nichts an und förderten nur das Gegenteil seines Heils, der dafür aber mit der Lust des Lernens Ernst gemacht und seine Seele geschmückt hat, nicht mit fremdem, sondern mit ihrem eigenen Schmucke, nämlich mit Zucht, und Gerechtigkeit, und Mannhaftigkeit, und Freimut, und Wahrhaftigkeit, und der in dieser Verfassung die Fahrt in den Hades erwartet, bereit, sie anzutreten, wann ihn sein Schicksal ruft. Ihr nun, Simmias und Kebes, und ihr anderen alle, werdet ein andermal, jeder zu seiner Zeit, die Fahrt antreten, mich aber ruft schon jetzt, wie ein Tragödienheld sagen würde, meines Schicksals Stimme, und die Stunde ist wohl gekommen, mich ins Bad zu begeben. Denn es dünkt mich besser, ich bade erst, ehe ich den giftigen Trank nehme, und mache den Weibern keine Not mit Waschen meines Leichnams.

Da er so gesprochen hatte, sagte Kriton: „Wohlan, Sokrates, was hast du diesen hier und mir noch aufzutragen über deine Kinder, oder sonst etwas, womit wir dir einen Gefallen tun können?" Dasselbe, was ich immer sage, Kriton, antwortete er, nichts weiter. Wenn ihr euch euer selbst annehmt, so werdet ihr alles, was ihr tut, mir und den Meinen und euch selber zu Gefallen tun, auch wenn ihr mirs jetzt nicht versprecht. Nehmt ihr euch aber euer selbst nicht an, und habt ihr keine

Lust, sozusagen in der Fußspur unserer heutigen wie unserer früheren Gespräche zu wandeln, dann werdet ihr nichts leisten, wenn ihr mir jetzt auch noch so viele heilige Versprechungen macht. „Nun dazu wollen wir uns rechte Mühe geben," sprach Kriton, „aber wie sollen wir dich bestatten?" Wie ihr wollt, antwortete er, wenn ihr mich nämlich kriegt und ich euch nicht entwische. Dazu lachte er leise und wandte sich zu uns mit den Worten: Der Kriton glaubt mirs nicht, ihr Männer, daß ich der Sokrates bin, der jetzt mit euch spricht und die Unterredung leitet, sondern er meint, ich wäre der, den er in kurzem als Leichnam vor sich liegen sehen wird, und so fragt er denn, wie er mich bestatten soll. Was ich ihm aber die ganze Zeit mit vielen Worten auseinandergesetzt habe, daß ich nicht mehr bei euch bleiben werde, wenn ich das Gift genommen habe, sondern mich auf und davon machen werde in die glückliche Welt der Seligen, – dies, was ich hier gesagt habe, um euch und auch mich selbst zu trösten, das hab ich ihm, wie mir scheint, umsonst gesagt. Leistet ihr denn einmal dem Kriton die Bürgschaft, die er den Richtern für mich leisten wollte, nur umgekehrt! Er wollte sich verbürgen, daß ich dableiben würde, bürgt ihr ihm nun dafür, daß ich nicht dableiben, sondern auf und davon gehen werde, wenn ich sterbe, damit er die Sache leichter trägt, und nicht, wenn er meinen Leib verbrennen oder begraben sieht, unwillig über mein Schicksal wird, und bei der Bestattung nicht sagt, er stellte den Sokrates aus[1], oder gäbe ihm das letzte Geleite, oder begrübe ihn! Du kannst mir glauben, Kriton, setzte er hinzu, wenn man sich darüber nicht richtig ausdrückt, so fehlt man nicht im Ausdruck allein, sondern man wirkt auch auf die Seelen der Menschen nicht gut. Also du mußt getrosten Mutes sein und sagen, du bestattetest meinen Leib, und bestatten mußt du ihn so, wie es dir lieb ist, und wie du glaubst, daß es am besten dem Brauch entspricht.

[1] Die Leichen wurden am Tage nach dem Todestag von den Angehörigen gesalbt und bekränzt im Hause ausgestellt, am dritten Tage erfolgte dann die Bestattung.

Mit diesen Worten stand Sokrates auf und ging in eine Kammer, um sich zu baden, und Kriton folgte ihm, uns hieß er warten. So warteten wir denn, und unterhielten uns miteinander über das, was wir vorhin gehört hatten, und erwogen manches noch einmal. Dann wandte sich das Gespräch wieder auf die Größe unseres Verlustes. Denn es kam uns geradeso vor, als würde uns der Vater entrissen und wir müßten nun verwaist durchs Leben gehen.

Als er dann gebadet hatte und die Kinder zu ihm gebracht worden waren – er hatte zwei kleine Knaben und einen erwachsenen Sohn –, und dann auch die Frauen seines Hauses zu ihm gekommen waren, so sprach er erst mit denen in Gegenwart Kritons und gab ihnen noch einige Weisungen, dann hieß er die Frauen und Kinder gehen und kam selber zu uns zurück, – es war jetzt nicht mehr weit vom Sonnenuntergang, denn er war lange drinnen geblieben. So setzte er sich denn, gebadet wie er war, noch einmal nieder, hatte sich aber noch nicht lange mit uns unterhalten, da kam der Diener der Elf und trat zu ihm mit den Worten: „Sokrates, über dich werd ich mich nicht zu beschweren haben wie über andere, die mirs übelnehmen und mich verfluchen, wenn ich ihnen, von meinen Vorgesetzten genötigt, ankündige, daß sie den Gifttrank nehmen sollen. Dich hab ich auch sonst in dieser Zeit kennen gelernt, daß du der bravste und sanftmütigste und beste Mann bist von allen, die jemals hierhergekommen sind, und so weiß ich gewiß, du wirst mir nicht böse sein, sondern denen, die schuld dran sind, du kennst sie ja. Du weißt, was ich dir ankündigen soll. So leb denn wohl und versuche so leicht wie du kannst zu tragen, was sich nicht ändern läßt." Darauf brach er in Tränen aus, wandte sich ab und ging. Sokrates aber sah zu ihm auf und sprach: Leb du auch wohl! Ich will tun, was du sagst. Damit wandte er sich zu uns und sagte: Was für ein manierlicher Mensch! Schon die ganze Zeit her kam er manchmal und unterhielt sich mit mir, und war die Güte selbst. Und wie treulich er jetzt um meinen Tod weint! Aber wohlan,

Kriton, laß uns seinem Worte folgen, und bringe einer den Trank, wenn er fertig ist. Wo nicht, so mag ihn der Mann fertigmachen. Kriton erwiderte: „Ach Sokrates, ich glaube, die Sonne liegt noch auf den Bergen und ist noch nicht unter. Ich weiß ohnehin, andere haben den Trank erst ganz spät in der Nacht genommen, und nach der Ankündigung erst noch ganz ordentlich Mahlzeit gehalten und tüchtig getrunken, und manche gar erst noch liebe Gesellschaft genossen nach Herzenslust. Eile doch nicht so, es ist ja noch Zeit!" Sokrates aber erwiderte: Von denen ists ja ganz natürlich, daß sies so machen, denn sie glauben, sie hätten einen Gewinn davon. Ebenso natürlich aber werde ichs nicht so machen. Denn ich glaube nicht, daß ich einen anderen Vorteil davon habe, wenn ich das Gift etwas später nehme, als daß ich mir selber lächerlich vorkomme, mich ans Leben zu klammern, und damit zu knickern, wo nichts mehr dran ist. Drum geh und tu, was ich dir sage, ich bitte dich drum.

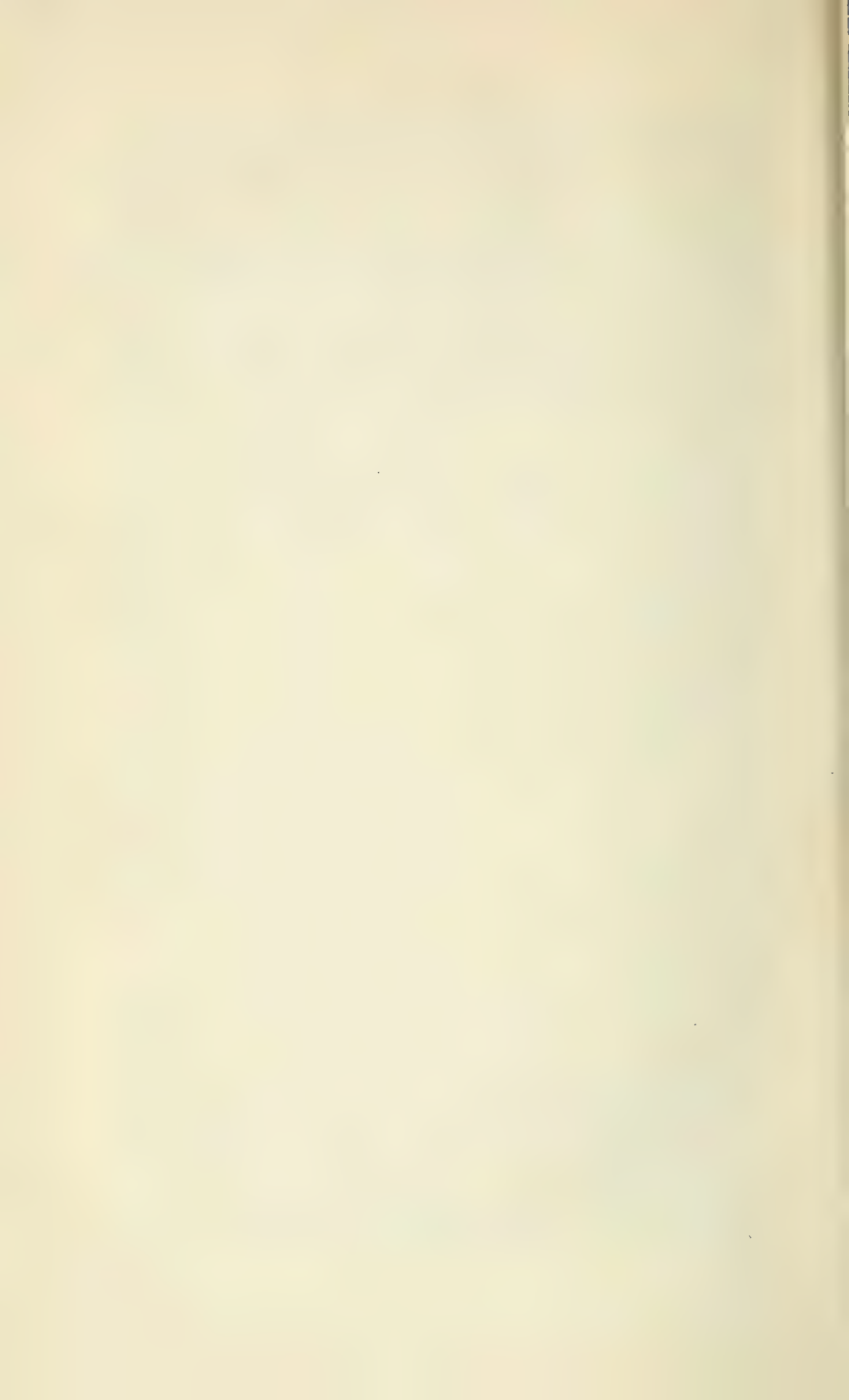
Als Kriton das vernahm, gab er dem Aufwärter einen Wink, der in der Nähe stand. Der ging hinaus und kehrte nach geraumer Zeit zurück, und führte den Menschen herein, der das Gift reichen sollte, das er in einem Kelch hereinbrachte. Als ihn Sokrates erblickte, sagte er zu ihm: Wohlan, mein Bester, du verstehst ja diese Dinge, was hab ich zu tun? „Nichts anderes," antwortete er, „als zu trinken. Dann kannst du umhergehen, bis du eine Schwere in den Schenkeln spürst, und darauf dich niederlegen. So wird es wirken." Damit reichte er dem Sokrates den Kelch. Der nahm ihn, Echekrates, und sprach ganz freundlich, ohne zu zittern, ohne die Farbe zu verändern oder eine Miene zu verziehen, nach seiner Art seinen Stierblick auf den Menschen richtend: Was denkst du dazu, von diesem Tranke erst einem Gott eine kleine Spende zu bringen? Darf man oder nicht? „Wir reiben nur so viel Gift hinein, Sokrates, wie wir glauben, daß genug ist." Ich verstehe, sprach Sokrates, aber beten zu den Göttern darf man doch, und soll man, daß die Übersiedlung in das Jenseits glücklich

vonstatten gehe, und hierum bete ich jetzt zu ihnen, und wünsche mir, daß es so geschehe! Damit setzte er den Becher an den Mund und trank ihn behend und ruhig aus.
Von uns waren die meisten bis dahin noch leidlich imstande gewesen, ihre Tränen zurückzuhalten, als wir ihn aber trinken und den Becher leeren sahen, konnten wirs nicht mehr. Auch ich konnte nicht widerstehen. Ein Tränenstrom brach sich Bahn, so daß ich mich verhüllte, um mich auszuweinen, nicht um sein Geschick, aber um meins, daß ich einen solchen Freund verloren hatte. Kriton verließ schon früher das Zimmer, als er die Tränen zurückzuhalten nicht mehr imstande war. Apollodor hatte vorher schon nicht aufgehört, Tränen zu vergießen, jetzt aber weinte und jammerte er laut auf, so daß es allen Anwesenden das Herz brechen wollte, außer dem Sokrates selbst. Der aber sprach: Was ihr für Sachen macht, ihr wunderlichen Menschen! Ich habe doch besonders darum die Weiber weggeschickt, daß sie sich nicht so verkehrt gebärden sollten. Hab ich doch immer gehört, man müsse sein Leben in heiliger Stille beschließen. So seid doch ruhig und beherrscht euch! Als wir das hörten, schämten wir uns und hielten mit Weinen inne. Er aber ging umher, und als ihm die Beine schwer wurden, wie er sagte, legte er sich rücklings nieder, wie es der Mann sagte, der ihm das Gift gebracht hatte. Nach einiger Zeit befühlte der ihm die Füße und Schenkel, und drückte ihm endlich stark den Fuß und fragte ihn, ob er das fühlte. Sokrates verneinte. Etwas später drückte er ebenso die Unterschenkel, und so allmählich in die Höhe gehend, ließ er uns fühlen, wie unser Freund kalt und starr wurde. Und indem er ihn wieder selbst anfaßte, sagte er, wenn die Starre an das Herz herantrete, werde er hin sein. Schon fing die Gegend um den Leib an, kalt zu werden, da enthüllte er sein Gesicht, denn er hatte verhüllt gelegen, und sprach sein letztes Wort: Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig. Bringt ihn ihm und versäumt es nicht[1]! „Wohl," sprach Kriton, „das soll geschehen.

[1] Dem Heilgotte pflegten genesene Kranke dieses Dankesopfer darzubringen.

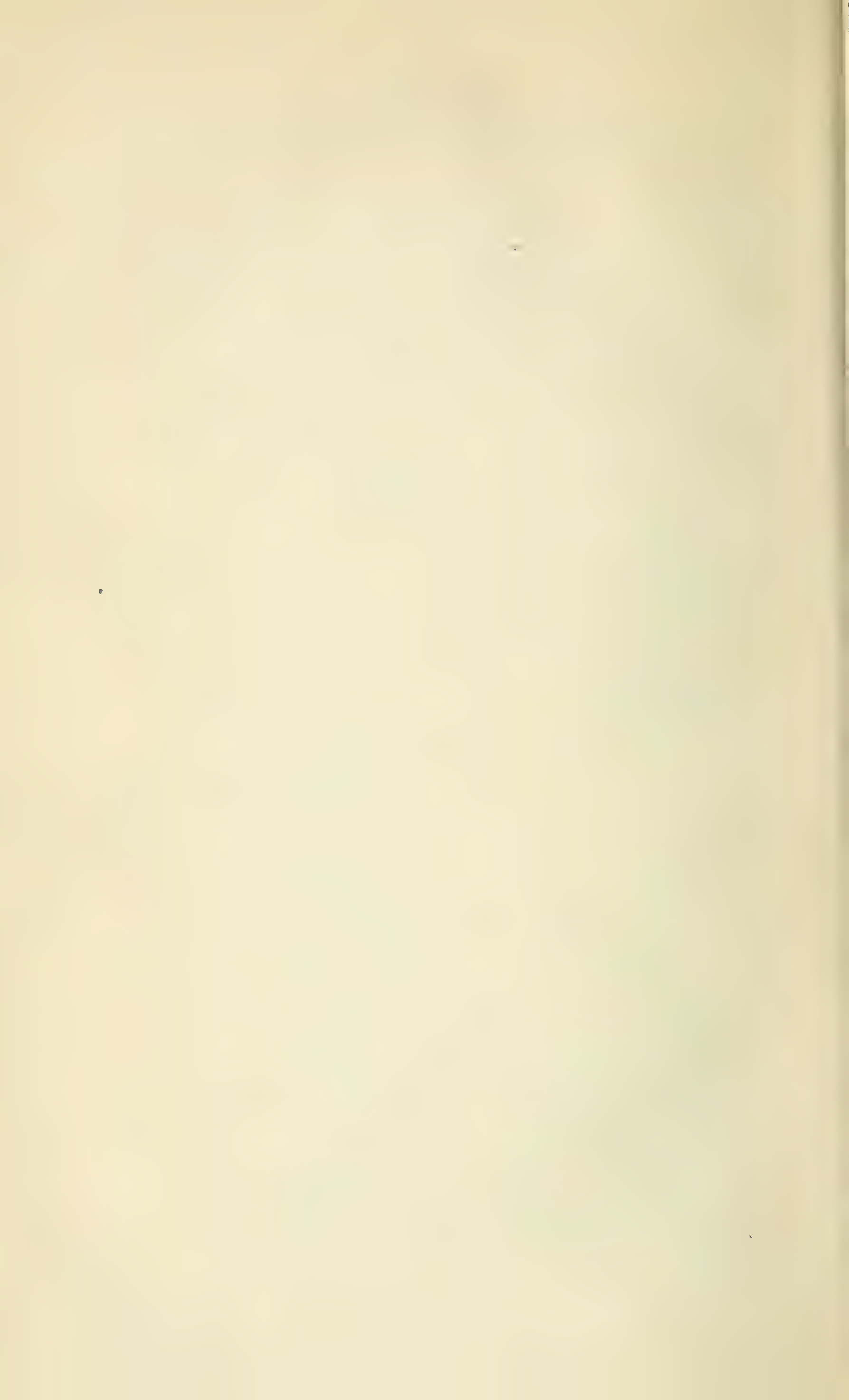
Aber bedenk, ob du nicht noch was zu sagen hast!" Darauf gab Sokrates keine Antwort mehr, sondern nach einer kleinen Weile ging eine Bewegung durch den Körper, der Diener deckte ihn auf und wir sahen, daß seine Augen starr geworden waren. Als Kriton das sah, drückte er ihm den Mund und die Augen zu.

Das war das Ende unseres Freundes, des Besten unter den Zeitgenossen, die wir gekannt haben, Echekrates, und überhaupt des weisesten und gerechtesten Mannes.



Anhang

Drei Sokratesjünger



Mächtig und tief hat Sokrates auf die Seelen der jungen Männer, die sich an ihn schlossen, eingewirkt. Aber so sehr sie sich meist als seine Jünger gefühlt, in ihm das Musterbild des Weisen verehrt haben mögen, so weit gingen doch nach seinem Tode ihre Lebenswege auseinander, so mannigfache, so schnurstracks entgegengesetzte Meinungen bekannten sie, so verschiedene Ziele verfolgten sie. Ganz in den Spuren des Meisters hat unter allen, von denen wir hören, nicht einer gewandelt, wenn auch Antisthenes das zu tun vermeinte, wenn auch dessen Gegner Plato dabei beharrte, seine Gedanken mit dem Stempel des Sokratesnamens zu schmücken.

Außer dem athenischen Eupatriden Plato haben noch vier Schüler des Sokrates eigene Philosophenschulen gegründet, Phädon von Elis, Eukleides von Megara, der Kyrenäer Aristippos, und der arme Teufel von Halbathener (seine Mutter war eine thrakische Sklavin) Antisthenes. Der eleischen und mehr noch der megarischen Schule traten die ethischen Fragen zurück hinter begriffs- und erkenntnistheoretische Probleme, ihre spielerisch streitbare Dialektik aber, mit ihren Einwürfen gegen die Möglichkeit der Bewegung oder den jedes Lösungsversuchs spottenden Vexierfragen – zum Beispiel: wie viele Körner dazu gehörten, einen Haufen zu bilden, ob das Ausziehen eines Haares einen Menschen zum Kahlkopf mache, und dergleichen –, lief Gefahr, in einen Skeptizismus auszumünden, der jede Erkenntnismöglichkeit und damit die Philosophie selber aufhob. Ernstere Bedeutung für die Bildungsgeschichte der folgenden Zeiten hatten die zwei feindlichen Schwestern, die kyrenäische Schule Aristipps und die „kynische" (d. h. hündische) des Antisthenes, von denen diese in der Tugend das einzige Gut, in der Lust das ärgste der Übel, jene in der Lust

*

das höchste der Güter sah, und die Einsicht und die Selbst-beherrschung darum pries, weil sie zum wahren Genusse der Lust die Wege wiesen, die eine die Mutter und Ahne der vor-nehmen und pantheistisch frommen Stoa und – der christlichen Bettelorden, die andere die Vorläuferin der religionsfeind-lichen, materialistisch aufgeklärten „Herde Epikurs". In zwei Stücken wichen alle diese Schulen ab von des Sokrates Denk-art. Einmal hätte gegen sie alle die Beschuldigung der Ase-bie, der Sokrates unverdient erlag, im Sinne des athenischen Gesetzes mit Grund erhoben werden können; denn dem Volks-glauben an die olympische Götterwelt, wie dem Dienste der Stadt- und Tempelgötter standen nicht nur Kyrenaiker und Epikureer, sondern auch die Zyniker und Stoiker ablehnend gegenüber, wenn auch die Stoa in allegorischer Deutung der Göttersagen und Göttergestalten einen Weg fand, die Namen der Götter gelten zu lassen. Und nicht minder fern lag allen vier Schulen die Hingebung des Sokrates an seine Vaterstadt und deren Interessen. Das Sicheinsfühlen des Mannes mit dem Wohl und Wehe der Stadt, deren Bürger er war, wel-ches in den Jugend- und Mannesjahren des Sokrates aller-orten die Herzen der Besseren erfüllt hatte, begann schon vor seinem Lebensende mehr und mehr zurückzuweichen vor einer mehr panhellenischen Nationalgesinnung. Aber die Denkart, die in den Philosophenschulen gepflegt wurde, überflog alsbald auch die nationalen Schranken: das Wort, daß der Weise nicht einer Stadt, sondern des Weltalls Bürger sei, fand in ihnen allen Anklang, und überwog, je mehr die Aussicht schwand, daß das panhellenische Gefühl jemals in einem die ganze Na-tion umfassenden Staatsgebilde Erfüllung finden werde. Und da die Weisheit aller dieser kosmopolitischen Philosophen sich von Sokrates herleitete, fand der Irrtum Verbreitung, auch dieser habe sich schon als Kosmopoliten bekannt.

Doch nicht dieser Wandlung zu folgen, lädt der Herausgeber dieses Buchs dessen Leser ein, er möchte ihre Gedanken viel-mehr auf die Persönlichkeit dreier athenischer Sokratesjünger

lenken, die sich noch nicht bloß als Weltbürger fühlten, sondern ihres Meisters Interesse für Völker- und Staatenpolitik noch teilten, wenn sie auch in warmer Liebe zu der gemeinsamen Vaterstadt ihm nicht gleichkamen. Es sind die zwei Männer, deren Schriften dieses Buches Inhalt bilden, und jener um reichlich zwanzig Jahre ältere, der, als er des Meisters sittliche Belehrungen satt hatte, sich von ihm abkehrend, in das Ränkespiel der politischen Parteien Athens eintrat, als politischer Schriftsteller und Staatslenker Gegner des Sokrates, und endlich nach seinem Tode dessen Todesursache ward, Kritias, des Kalläschros Sohn. Unter allen Jüngern des Sokrates sind diese drei, neben dem Redelehrer Isokrates, die einzigen, von denen wir noch bemerkenswerte Schriften besitzen – denn die unter Antisthenes' Namen überlieferten Reden des Aias und Odysseus sind Spielereien –, und sie sind zugleich nächst Alkibiades die einzigen, die in der politischen Geschichte Athens oder Griechenlands eine größere Rolle gespielt haben. Den Anfang möge der älteste und doch in gewissem Sinne Modernste machen, Kritias, des Kalläschros Sohn.

„Den Sophisten Sokrates habt ihr verurteilt, weil ihr saht, daß er Kritias, den Dreißigmann und Volksfeind, erzogen hatte“ – so ungefähr sagte ein halbes Jahrhundert nach des Sokrates Tode der Redner Äschines zu dem Gerichte, vor dem er einen Parteifeind anklagte, und er traf damit, soweit es die Meinung der Richter anging, den Nagel auf den Kopf. Unter den Beispielen des Anklägers Meletos für die Beschuldigung, daß Sokrates die jungen Leute verderbe, war das des Kritias ohne Zweifel das wirksamste gewesen. Des anderen Sokrateszöglings Alkibiades feindselige Taten gegen seine Vaterstadt, die der Ankläger ebenfalls hervorhob, lagen der Erinnerung der Richter schon ferner, waren von ihrem Verüber durch glorreiche Siege an der Spitze der athenischen Flotte zum Teil wieder wettgemacht und vom Volke durch förmliche Beschlüsse verziehen worden, aber des Kritias und seiner Amtsgenossen Schreckensherrschaft war in frischester Erinnerung, und unter den Richtern des Sokrates gab es wohl kaum einen, der nicht persönlich irgendwie darunter gelitten hatte. Freilich brachte Sokrates Zeugen dafür, daß er der Tyrannei der Dreißig Widerstand geleistet, daß er ihrem Gebote zur Verrichtung eines Schergendienstes ungehorsam zu sein gewagt hatte, vielleicht berief er sich auch auf das Verbot des Umgangs mit jungen Leuten, das die Dreißig gegen ihn erließen, weil er in seinen Gesprächen ihre Maßregeln abfällig kritisiert hatte, und was ihn Plato sagen läßt, klang wahrscheinlich genug: hätten die Dreißig länger regiert, so hätten sie wohl den Ruhm, den „Sophisten Sokrates“ unschädlich gemacht zu haben, dem Meletos und dem Volksgericht vorweggenommen. Aber dieser Widerstand des Sokrates gegen die Taten der Dreißig hatte sich nicht in der breiten Öffentlichkeit abgespielt, war daher von der Menge gar nicht bemerkt worden, und schon darum konnte seine Erwähnung auf die Richter keinen großen Eindruck machen. Auch mochte, wer von ihnen ernstlicher nachzudenken gewohnt war, leicht denken, der Gegensatz des Sokra-

tes zu Kritias sei nur auf eine Meinungsverschiedenheit über das Maß oder das zweckmäßigste Wie der Volksunterdrückung hinausgelaufen, die Unterdrückergesinnung überhaupt habe Sokrates mit Kritias geteilt, habe Kritias als Jüngling schon aus dem Umgang mit Sokrates davongetragen. Diese Meinung war falsch. Xenophon hat schon recht: der Gegensatz zwischen beiden Männern hatte weit tieferen Grund, es war ein Gegensatz der Lebensansicht, der ganzen Denkart in ethischen und politischen Dingen. Ja man kann sagen, des Sokrates Gesinnung habe der des Kritias, für die er doch verantwortlich gemacht wurde, stärker widersprochen als der des Anytos, der ihn dafür verantwortlich machte. Unterdrückung und Ausbeutung der Regierten war für Sokrates arge Torheit. Der Regierende, der sie übte, schien ihm des Regierens nicht wert und nicht fähig. Für Kritias war sie das natürliche Recht des Stärkeren. Sich zum Stärkeren zu machen, um es gut zu haben in der Welt auf Kosten der Schwächeren, war ihm Mannestugend und Mannesehre, – kurz seine Sinnesart war so ziemlich die, deren Ausdruck sein Neffe jenem jungen Staatsmann Kallikles in den Mund gelegt hat, der in dem Gespräche „Gorgias“ dem Sokrates so beredt und kühn das Widerpart hält.

Plato läßt mehrmals seinen Onkel Kritias in jungen Jahren an sokratischen Gesprächen teilnehmen, jedoch so, daß er nicht als einer der vertrauteren Sokratesjünger erscheint. Im „Protagoras“ geht des Kritias Altersgenosse Alkibiades mit Feuereifer für den Meister gegen Protagoras ins Zeug, Kritias aber sucht mehr eine vermittelnde Stellung zu den beiden Gegnern einzunehmen, und im „Charmides“ wird Kritias als ein junger Mann, der sich seine eigenen philosophischen Meinungen zu bilden sucht, von Sokrates mit einer gewissen ironischen Schonung, aber nicht ohne Spott, behandelt. In dem Werke seines höheren Alters freilich, welches des Kritias Namen trägt, läßt Plato das Verhältnis als ein vertrauteres erscheinen, und legt er dem Oheim, der Dichter dem Dichter,

jenes poetische Prachtstück in den Mund, die leider nicht zum Abschluß gediehene Erzählung von dem Heldenkampfe der gut platonisch erzogenen Bürger des vorsintflutlichen größeren und besseren Athen gegen die aus dem fernsten Westen herandringenden Heerscharen der Rieseninsel Atlantis, die seitdem der Ozean verschlungen hat. Der andere Jünger des Sokrates, der uns von dem Meister geschichtlicheren Bericht als Plato gibt, ist gar nicht gestimmt, dem Gewaltmenschen Kritias irgendwelche Ehre zu erweisen. Die Regierungsart der Dreißig, unter deren unmittelbaren Eindrücken Xenophon selbst gestanden haben muß – denn in das Verzeichnis der Dreitausend, die ihr Bürgerrecht behalten und in der Stadt bleiben durften, hatten ihn die Dreißig wohl sicher aufgenommen, und so gehörte er in dem Bürgerkampfe, der mit ihrem Sturz endete, nicht zur „Peiräeuspartei", sondern, wie Sokrates selbst, notgedrungen zur „Stadtpartei" – das Raub- und Mordregiment der Dreißig also hat er in seinen „Griechischen Geschichten" ohne jeden Beschönigungsversuch, aber auch ohne persönliche Feindseligkeit kundzutun, in seiner ganzen krassen Abscheulichkeit dargestellt, und der brutalen Gewaltgesinnung ihres Hauptes Kritias in den Reden, die er ihn vor dem Rate gegen Theramenes halten läßt, vollen Ausdruck gegeben. Sehr wahrscheinlich hat er die wirklichen Reden des Kritias und die Verteidigung des Theramenes im Zuschauerraum des Rathaussaales mit angehört, und daran, daß er deren Geist und Sinn im großen getreu hat wiedergeben wollen, ist ebensowenig zu zweifeln, wie an der Richtigkeit seines Urteils, für den jugendlichen Kritias habe der Wert des Umgangs mit Sokrates nur in der Ausbildung der Denkkraft und der Schlagfertigkeit im Redekampfe gelegen. Nur nach Hörensagen berichtet er von dem ersten Anlaß der Entfremdung beider Männer: Kritias habe den schönen Euthydemos mit zudringlicher Liebeswerbung verfolgt, Sokrates aber nach vergeblichen Abmahnungen ihn endlich vor vielen Freunden und dem Umworbenen selbst durch ein derbes Spottwort

über die grobsinnliche Natur seines Liebesverlangens bloßgestellt.

Kritias folgte ja hierin nur der schlimmen Sitte seiner Zeit. Sonst fehlte es ihm offenbar so wenig an Feinheit des Geschmacks, wie an Feinheit der Bildung überhaupt. Er war Flötenspieler, er war Dichter, und sprach wohl schon in jüngeren Jahren in epischen und elegischen Dichtungsformen vielfach aus, wie er fühlte und dachte oder doch seinen Zeitgenossen zu denken scheinen wollte. Die geringen Reste seiner Dichtungen geben zwar bei weitem kein volles Bild seiner Gefühls- und Geistesart, lassen aber doch einige Züge davon erkennen. Freude am Leben und den Lebensgenüssen, Wohlgefallen an Ehre und Macht, wie der Wunsch, anderen darin voranzustehen, sprechen sich bald in heiter kräftigen, bald in schmelzenderen Tönen aus, aber auch die Einsicht, daß maß im Genusse zu halten gut sei, und daß der Mensch, wenn was Rechtes aus ihm werden solle, es sich erarbeiten müsse:

Helden hat Übung stets mehr als Natur noch erzeugt.

Ferner:

Fürstlichen Reichtum wünscht ich mir wohl und fürstlichen Hochsinn,
Herrlich mit Binden des Siegs schmückt ich mir gerne das Haupt.

Sodann das Lob Anakreons, der einst einen gleichnamigen Vorfahren des Kritias erotisch verherrlicht hatte:

Der für Frauengesang einst Kränze der Lieder geflochten,
Unsern Anakreon, hat uns Teos[1] geboren, den Süßen,
Würze des Männergelags zu sein und Frauenberücker,
Der den Verdruß nicht kennt, vor dem die Flöten verstummen.
Nie wird altern die Liebe zu dir, nie wird sie ersterben,
Bis kein lieblicher Schenke die Becher des Weines und Wassers

[1] Die ionische Stadt an Kleinasiens Westküste.

Rechts umreichend den Zechern kredenzt zum fröhlichen Vortrunk,
Bis kein Jungfrauenchor mehr hallt durch heilige Nächte,
Bis kein Kottabos mehr mit des Bromios Tropfen die Schale
Füllend beschwert, daß sie hell anklingt ans erzene Männlein[1]!

Weiter das launige Liedchen:

Mit der geschleuderten Neige des Weins im reizenden Spiele –
Kottabos heißt es bei uns – treffen das schwebende Erz,
Lehrte Sizilien uns; auch Wagen, die schönsten und besten,
Scheun wir den Aufwand nicht, beut uns die Insel zum Kauf.
Wonnigstes Ausruhn gönnen Thessaliens Sessel den Gliedern,
Aber zum Schlummer der Nacht bauen das trefflichste Bett
Chios, Önopions meerumschlungene Stadt, und Miletos,
Ferner für güldnes Geschirr holt sich tyrrhenische Kunst
Sicher den Preis, und für jegliche Art von erzenem Hausrat,
Wie die Erfindung der Schrift bleibt der Phönizier Stolz.
Wagen zu Streit und Schlacht hat Theben als erste gezimmert,
Schiffe zum Handel zuerst rüsteten Karer sich aus.
Auf Drehscheiben zu formen den Ton und im Ofen zu brennen,
Daß er als nützlicher Topf Ruhm nun im Hause genießt,
Die Stadt fands, die auf Marathons Flur sich gegründet das Siegsmal.

---

[1] Man schleuderte beim Kottabosspiel, einen geliebten Namen nennend, die Neige des Bechers nach einer Wagschale, die über einem metallenen Männchen hing. Senkte sich die Schale getroffen so tief, daß es einen hellen Klang gab, so hoffte man auf Erfüllung des Liebeswunsches. Bromios ist Bacchus.

Dann das ernstere Gedicht über die Trinksitten der Spartaner:

Dies ist festes Gesetz bei Spartas Männergelagen:
Jeglicher trinke den Wein nur aus dem selbigen Kelch,
Rufe mit Namen den Freund nicht auf, zu erwidern den Vortrunk,
Nicht zur Rechten im Kreis wandre der Humpen herum!
Asische Sitte zuerst erfand sich solcherlei Bräuche,
Lydiens weichliches Volk hat sie nach Hellas gebracht,
Kreisen zu lassen den Becher, und trinkend dem Freunde zu rufen,
Daß er mit tüchtigem Schluck tue dem Trinker Bescheid.
Solcher Gebrauch löst leicht zu schändlichen Reden die Zungen,
Lässet erschlaffen den Leib, wandelt in Schwäche die Kraft.
Dämmerndes Dunkel dann sinkt aufs Auge des Zechers hernieder,
Und das Gedächtnis löscht blödes Vergessen ihm aus.
Haltlos wankt ihm der Sinn. Nicht Zucht mehr kennt das Gesinde,
Zehrender Aufwand bald nistet im Hause sich ein.
Spartas rüstige Söhne vielmehr, sie trinken so viel nur,
Daß sie zu heiterer Lust stimmen das Herz und den Sinn,
Fröhlicher Witz das Gelag erfüllt und scherzendes Lachen.
Solch eines Trinkfests Brauch frommet der Seel und dem Leib,
Frommet dem Haus, ist förderlich auch den Werken der Liebe,
Dienet dem Schlummer der Nacht, der von den Mühen uns löst,
Dient Hygieen, der Göttin, die mehr uns als alle beglücket,
Dient Sophrosynen auch, dienet Eusebien selbst.
Mag ja zuerst ergötzen die Zecher der trunkene Wettkampf,
Schwer auf den Tagen danach lastet davon der Verdruß.
Gleichmaß wahrt in Speis und Trank die lakonische Sitte.
Klar drum erhält sie den Geist, tüchtig zur Mühe, wenns gilt,

Läßt sie Leib und Glieder des Manns. Nicht weiht sie besondre
Tage dem Zweck, daß der Mensch völlig sich fülle mit Wein.

Hygiea, die Gesundheit, wird als göttliche Persönlichkeit oft genannt, auch plastisch ward sie dargestellt und an manchen Orten verehrt. Die Ehrbarkeit, Sophrosyne, und die Frömmigkeit, Eusebia, gesellt ihnen Kritias kraft seines Dichterrechts als Göttinnen bei, wenn ihre Verehrung ihm auch mehr Sache des Anstands als des Herzens war. Wie fern ihm der feste Gottesglaube des Sokrates lag, zeigt der einzige Überrest seiner Tragödiendichtung, das berühmte Bruchstück seines Sisyphos:

Es war 'ne Zeit, da lebte frei das Menschenvolk,
Beherrscht nur von der Stärke tierisch wildem Recht.
Dem Tun der Guten lohnte noch kein Ehrenpreis,
Der Schlimmen Treiben hemmte zügelnd keine Zucht,
Dann, deucht mich, kam die Einsicht: „Laßt Gesetze doch
Uns gründen! Unsre Herrin sei Gerechtigkeit,
Und zwing in Knechtesbande frechen Übermut!"
Der Züchtigung verfallen war der Frevler nun.
So vor Gewalttat schützte nun Gesetzes Macht,
Doch was nicht offen böser Sinn sich unterwand
Zu tun, versucht er heimlich, und oft glückt es ihm.
Da, mein ich, sann mit weisem Sinn ein kluger Mann
Für das Geschlecht der Menschen eine Furcht sich aus,
Ein Schrecknis für die Bösen, wenn verstohlen auch
Sie Schlimmes täten, sagten oder sännen nur:
Den Götterglauben führt er unter ihnen ein!
Es sei ein Wesen, lehrt er, über Menschenart,
Blühend in ewig junger, unerschöpfter Kraft,
Das hör und sehe mit dem innern geistgen Sinn,
Und acht aufs Recht! Kein Wort des Menschen, keine Tat,
Die es nicht sehn, die es nicht hören könne. „Drum,"
So warnt er, „wenn du noch so heimlich Böses sinnst,

Es sehns die Götter. Ist ihr ganzes Wesen doch
Vernunft[1]!" So sprach der weise Mann, und führte so
Der Lehren allerköstlichste bei ihnen ein,
Wertvolle Wahrheit hüllend in ein trüglich Wort.
Zur Wohnung gab er seinen Göttern jenen Ort,
Der allen Menschenherzen weckt die größte Furcht, –
Von dem der Schrecken höchste drohn dem Sterblichen
Und ihrem armen Leben höchster Segen kommt,
Von wo der Blitz zuckt und der Donner niederkracht,
Von wo des Feuerballes Glanz die Welt erhellt,
Von wo der Regen zu der Erde niederströmt, –
Des Himmels Wölbung, die, mit ihrer Sternenpracht
Die Zeit zu künden, eines weisen Zimmrers Kunst
Von Tag zu Tagen, scheint es, um die Erde wälzt.
Mit Furchtgedanken solcher Art die Menschen rings
Umgebend, und der Gottheit, die er sich erfand,
Ein Heim erschaffend, wie es ihrer würdig schien,
Zwang er die Menschen unter des Gesetzes Macht.
So, mein ich, hat zuerst ein Mensch die Sterblichen
Glauben gelehrt, es gebe eine Götterwelt.

Dem Dichter, welcher dergestalt den Götterglauben als eine nützliche Täuschung ansehen lehrte, ließ sich ja allenfalls zutrauen, er könne im Jahr 415, wie er beschuldigt wurde, unter den Hermenverstümmlern gewesen sein, – zumal wenn er als Freund Spartas und Feind der Demokratie bekannt war, und von Kritias sagt bei Xenophon sein Gegner Theramenes, er habe in der Demokratie für den schlimmsten Feind des Volkes gegolten, als Bewunderer Spartas aber hat er sich nicht erst durch die Tat, als er Athen regierte, sondern schon vorher, eben in jenem Gedichte zum Lobe lakonischer Trinksitte, zu erkennen gegeben. Kein Wunder, daß er im Jahre 415 auf die Anzeige der Teilnahme an jener Freveltat in Haft kam. Aber

[1] Daß Gott ganz Gedanke und ganz Erkenntnis sei, hatte hundert Jahre vor Kritias, im Gegensatze zu den Vorstellungen von einer menschengestaltigen Götterwelt, der eleatische Philosoph Xenophanes ausgesprochen.

er ward wieder freigelassen, als ein anderer vornehmer Angeber, der glaubwürdiger schien, andere und sich selber als die Schuldigen nannte.

Aber wie stand eigentlich Kritias in jenen früheren Zeiten zur athenischen Politik und zu den Parteien seiner Vaterstadt? Unter den Versen, die sich von ihm erhalten haben, werfen darauf ein seltsames Streiflicht einige wenige aus einem elegischen Gedicht an Alkibiades:

Und nun werd ich des Kleinias Sohn, den Athener, bekränzen,
In neuen Weisen, unsern Alkibiades.
Denn nicht wollte sich in den Pentameter fügen sein Name,
Jetzt im jambischen Vers nimmt er nicht übel sich aus.

Und weiter:

Aber des Volkes Beschluß, der dich heimrief, einzig doch ich wars,
Der ihn entwarf und vertrat, und ihm die Menge gewann.
Daß du uns wiedergehörst, mein Mund hats gültig besiegelt!

Also den Beschluß der Heimberufung und Schuldloserklärung des Alkibiades, den das Volk nach dem Sturze der oligarchischen Regierung der Vierhundert faßte, hat Kritias beantragt. Damit hat er sich aber als Gegner der gestürzten oligarchischen Ultrapartei bekannt, die den Peiräeus der spartanischen Flotte hatte öffnen wollen, und mit Alkibiades zwar anfangs zur Beseitigung der Demokratie zusammengearbeitet, dann jedoch gänzlich gebrochen hatte, – und als Genossen der Führer der gemäßigten Aristokraten und der gemäßigten Demokraten, Theramenes und Thrasybulos, die sich eben damals zur Wiederherstellung einer gemilderten Demokratie und zur Wiedereinsetzung des Alkibiades in sein Bürgerrecht und sein Feldherrnamt zusammenfanden. In derselben Parteirichtung lief noch ein zweiter Volksbeschluß, der um dieselbe Zeit ebenfalls auf des Kritias Antrag gefaßt ward. Den ersten Anstoß nämlich

zu der Bewegung, der im Sommer 411 die Vierhundert erlagen, hatte die Ermordung eines ihrer tätigsten Häupter, des Phrynichos, gegeben: heimgekehrt von einer Sendung nach Sparta, ward Phrynichos am hellen Tag auf offenem Markt erdolcht, und dem Mörder gelang es, zu entkommen. Nach dem Sturze der Vierhundert nun beschloß auf Kritias' Antrag das Volk, gegen den Ermordeten eine gerichtliche Anklage auf Landesverrat zuzulassen, im Falle seiner Verurteilung seine Gebeine aus dem Lande zu schaffen, und falls sich gerichtliche Verteidiger für ihn gefunden hätten, diese in das Verdammungsurteil mit einzubeziehen, worauf sich natürlich keine Verteidiger fanden, der Tote in contumaciam verurteilt und seine Gebeine in die Verbannung geschickt wurden! Das Rechtswidrige und bis zur Lächerlichkeit Übertriebene dieses Beschlusses würde an sich schon die Vermutung erwecken, daß der Antrag nicht der Entrüstung über die landesverräterischen Absichten des Ermordeten, sondern der Berechnung eigenen Vorteils von seiten seines Urhebers entsprungen war, nicht sachlichen, sondern persönlichen Zwecken dienen sollte. Offenbar wollte Kritias durch beide Anträge zweierlei beweisen, erstens, daß er die verräterischen Gesinnungen der soeben gestürzten oligarchischen Partei verabscheue, und zweitens, daß er dem Alkibiades in treuer Freundschaft ergeben sei: denn Phrynichos war unter seinen Parteigenossen der allereifrigste gewesen, die Heimkehr des Alkibiades zu verhindern, und die Verurteilung des Toten war also ein Kompliment für Alkibiades. Sieben Jahre nachher hat sich das Bild verändert. Kritias regiert Athen im Sinne und an der Spitze ebenderselben oligarchischen Ultras, deren landesverräterischen Lakonismus er einst gebrandmarkt hatte, mit Hilfe einer von ihm selbst erbetenen spartanischen Besatzung auf der Akropolis, den Thrasybulos hat er in die Verbannung getrieben, den Theramenes zum Giftbecher verdammt und bei dem persischen Satrapen des einst in so herzlichen Tönen bewillkommten Alkibiades Ermordung durchsetzen geholfen! In die Zwischenzeit aber zwi=

schen jene Psephismen des Jahres 411 und die Herrschaft der Dreißig im Jahre 404 schiebt sich eine Szene, in der Kritias eine dritte, von jener ersten wie von dieser späteren gleichverschiedene Rolle spielt: wir sehen ihn als Verbannten in Thessalien die leibeigenen Landleute gegen ihre Grundherren aufwiegeln und bewaffnen, um in Gemeinschaft mit einem Thessaler, der Prometheus genannt wird, eine Demokratie einzuführen. Es ist freilich sein Feind Theramenes, der (in Xenophons Griechischen Geschichten) diese Beschuldigung gegen ihn erhebt, aber der Geschichtschreiber würde sie nicht wiedergegeben haben, wäre ihm ihre Wahrheit nicht bekannt gewesen, — nur daß, was Theramenes spottend Einführung einer Demokratie nennt, der Versuch gewesen sein wird, nach berühmten Mustern durch Aufwiegelung der unterdrückten Volksmassen gegen den herrschenden Adel eine Tyrannis zu begründen. Wer sich in so viel Parteisätteln gerecht zeigt, der fragt schwerlich danach, welche Verfassung, welche Politik der allgemeinen Wohlfahrt am besten diene, der Gerechtigkeit am meisten entspreche, er nimmt allemal die Partei, die zu nehmen er seinem Interesse am dienlichsten glaubt. Kritias wollte Macht üben, je nach der Möglichkeit mit anderen oder allein, als Führer seiner Standesgenossen, im Notfall auch als Lenker einer Volksmenge oder als Gehilfe eines Gewaltherrschers, am liebsten natürlich, wenns gegangen wäre, selbst als Herr, wie weiland Peisistratos in Athen und neuerdings Dionysios in Syrakus. „Für Leute, wie wir sind und ihr seid," so läßt ihn Xenophon im Namen der Dreißig zum oligarchischen Rate sprechen, „ist Volksherrschaft unerträglich, darum gründen wir diese oligarchische Verfassung, und wer ihr entgegen ist, den schaffen wir aus dem Wege, so gut wir können." Wer seinen Standesgenossen so unverblümt rät, für ihre Politik und Justiz nur von ihrem Standesvorteil das Maß zu nehmen, der wird im gegebenen Fall sich selber auch gegen seine Standesgenossen nur von seinem persönlichen Interesse bestimmen lassen. Das schließt nicht aus, daß von Haus aus seine Gesinnung

oligarchisch war. Ihm, dem hochgebildeten, vermögenden Manne aus altadligem Geschlecht, war es eben unerträglich, unter der Herrschaft des großen Haufens zu stehen, und diese Gesinnung hat er schon früh, wahrscheinlich in der Zwischenzeit zwischen dem Frieden des Nikias, 421 v. Chr., und dem Unternehmen gegen Sizilien, 415 v. Chr., schriftstellerisch ausgesprochen, wenn er, wie, dem Vorgang August Böckhs folgend, der Herausgeber dieses Buches annimmt, jene unter Xenophons Werken auf uns gekommene Schrift „von der Verfassung der Athener" geschrieben hat, von der schon in der Einleitung die Rede gewesen ist. Die Gründe, die seine Autorschaft dem Herausgeber so gut wie gewiß machen, sind die folgenden.

Zunächst des Büchleins Eingangsworte: „Was sodann die Verfassung der Athener betrifft" usw. machen es kenntlich als Glied einer Reihe von Schriften desselben Schreibers über verwandte Gegenstände, von Kritias aber gab es über Verfassungen griechischer Städte eine Gruppe Gedichte und eine Gruppe Prosaschriften. Sodann die Art zu denken und zu argumentieren, die sich in der Schrift ausspricht, und die Form, in der sie sich ausspricht, der rücksichtslose politische und logische Radikalismus, der überall nur ein Entweder—Oder gelten läßt, der dem demokratischen Widersacher bereitwillig zugibt, daß von dessen Standpunkt aus die Dinge, die ihm von seinem Standpunkt abscheulich sind, sich als löblich darstellen müssen, der aber alle mittleren Meinungen und Wege geringschätzig beiseitestößt, ferner der leidenschaftslose, aber schneidende, kalt entscheidende Ton seiner Ausführungen, die Vorliebe für das Paradoxe, selbst die Ungeniertheit, mit der er die Sprache handhabt, — alles dieses stimmt ganz vorzüglich zu den Gesinnungen, die Kritias als Führer der Dreißig in Worten und Taten ausgeprägt hat, wie es auch zu dem wohl paßt, was uns über den Stil seiner Beredsamkeit überliefert wird. Ähnlich allerdings wie Kritias dachten und sprachen gewiß noch andere athenische Aristo-

kraten, indessen auf Kritias führt doch dessen Stellung als Parteihaupt und als Schriftsteller, und zwar gerade als Schriftsteller über Städteverfassungen. Aber den Ausschlag gibt, was sechshundert Jahre nach ihm der Rhetor Philostratos in seinen „Lebensläufen der Sophisten" über ihn gesagt hat – in offenbarer Abhängigkeit von dem berühmten athenischen Redner und Redelehrer Herodes Attikus, der hundert Jahre zuvor, ein halbes Jahrtausend nach Kritias' Tode, den halb Verschollenen wiederentdeckt und zu seinem Liebling erkoren hatte.

Philostratos würdigt den Kritias zuvörderst als Menschen, dann erst als Redner. An dem Menschen läßt er sozusagen kein gutes Haar. Er nennt ihn den Schlimmsten von allen, die sich im schlimmen Sinne einen Namen gemacht haben. Denn er habe seine Vaterstadt an die Lakedämonier verraten, die langen Mauern niedergerissen, ja sogar den Vorschlag unterstützt, das attische Land zur Schafweide zu machen. Unter den Dreißig habe er es an Mordlust allen zuvorgetan, und den vertriebenen Athenern jede Zuflucht in Griechenland abzuschneiden getrachtet. Dann widerlegt Philostratos die Entschuldigung, Kritias sei durch den Aufenthalt in Thessalien verdorben worden, mit stillschweigender Bezugnahme auf Xenophon. Denn der hatte in seinen „Erinnerungen", freilich nicht um Kritias, aber um Sokrates zu entschuldigen, geltend gemacht, daß Kritias, von Haus aus ehrgeizig und stolz auf seinen Adel und seinen Reichtum, nach seiner Entfremdung von Sokrates als Verbannter in Thessalien mit Menschen verkehrt habe, die an Rechtsverachtung gewöhnt waren. Dagegen wendet Philostratos ein, die Thessalier hätten sich, als vor Kritias der weise Gorgias zu ihnen kam, für Bildung sehr empfänglich erwiesen, und würden sich, wie für des Gorgias Redekunst, gewiß auch für Kritias' sokratische Weisheit begeistert haben, wenn er ihnen davon nur hätte mitteilen wollen. „Aber", fährt er fort, „dem fiel das gar nicht ein, vielmehr tat er das Seine, ihnen das Joch ihrer Oligarchien noch härter zu machen.

Denn im Gespräch mit ihren Machthabern zog er gegen jede Art Volksherrschaft los, und machte die Athener schlecht, als trieben sie es unter allen Menschen am verkehrtesten, so daß wer dies bedenkt, zu dem Schlusse kommt, Kritias werde eher die Thessalier verdorben haben, als von ihnen verdorben worden sein." Woher konnte Philostratos wissen, was Kritias im Gespräch mit den thessalischen Baronen für Meinungen zum besten gab? Kein Geschichtschreiber kann es ihm gesagt haben. Aber in Schriften des Kritias konnte er Urteile über die Demokratie im allgemeinen und über die politischen Zustände Athens im besonderen finden, und durfte den Schluß ziehen, im Gespräch mit seinen thessalischen Freunden werde Kritias mit dem Ausdruck seiner Meinung nicht zurückgehalten haben. Nun bilden jene beiden Urteile, daß jede Demokratie, als die Herrschaft der vielen und Schlechten über die wenigen und Guten, von Grund aus verwerflich sei, und daß die Athener jenes demokratische Prinzip am folgerichtigsten von allen Menschen durchführten, und somit die grundverkehrteste Verfassung hätten, ganz eigentlich das eine den Ausgangspunkt, das andere das Schlußergebnis der Schrift von der athenischen Verfassung. So liegt die Vermutung nahe, daß Philostratos die Schrift als eine Arbeit des Kritias kannte, und danach annahm, Kritias werde sich auch im Gespräch mit den vornehmen Thessaliern in demselben Sinne wie in ihr über die Demokratie und die athenische Verfassung geäußert haben.

Aber ist denn wirklich das Urteil, daß die Athener es in ihrer Stadt verkehrter als alle anderen Menschen trieben, das Ergebnis der Schrift von der athenischen Verfassung? Lobt diese nicht vielmehr die Athener ob der Konsequenz ihrer Durchführung des demokratischen Verfassungsprinzips? Verteidigt sie sie nicht gegen den Tadel, den andere über diese oder jene ihrer demokratischen Einrichtungen ausgesprochen haben? Führt sie nicht aus, daß an den athenischen Verfassungsgesetzen und Regierungsmaximen nichts Wesentliches zu verbessern sei? Gewiß! Aber doch nur, um aus ihrer Unverbesserlichkeit im ein-

*

zelnen den Leser schließen zu lassen, daß sie im ganzen und von Grund aus verkehrt, und daher – von Grund aus umzustürzen sei. Und gerade diese Form ihrer Beweisführung hat an einer anderen Stelle Philostratos auf das schärfste bezeichnet, indem er in einer seiner durchweg anerkennenden Äußerungen über den rednerischen Stil des Kritias sagt, der Redner zeige sich als furchtbaren Ankläger im Charakter des Verteidigers. Den Tadel in die Form des Lobes zu kleiden, ist ja zwar immer und überall eine beliebte Redewendung gewesen, und wer gar mit Sokrates verkehrte, konnte täglich hübsche Proben spöttlichen Lobes vernehmen; denn der große Ironiker brauchte diese Form gern, um jugendlichen Weisheitsdünkel oder sophistische Unfehlbarkeit spielend zu beschämen, und in seiner Schule konnte man es wohl zur Meisterschaft in ihrem Gebrauche bringen. Aber das Wort des Philostratos deutet auf ihre Verwendung in wuchtigster Gestalt, auf ihre Durchführung zu vernichtender Polemik, und davon wird man in der erhaltenen griechischen Literatur nicht leicht ein anderes, gewiß kein glänzenderes Beispiel finden als jene Schrift von der Verfassung der Athener. Ist der Schluß zu kühn, daß Philostratos sie im Auge hatte, als er jene Worte schrieb? Und daß sie also ihm und seinem Gewährsmann Herodes Attikus für ein Werk des Kritias galt?

Man hat wohl eingewendet, die revolutionäre Tendenz der Schrift sei zu augenfällig, als daß der Herausgeber sich zu nennen hätte wagen dürfen, und so könne sie nicht wohl ein Teil der Serie von Schriften über Verfassungen griechischer Städte gewesen sein, die Kritias doch gewiß unter Nennung seines Namens herausgab. Aber revolutionären Stimmungen Ausdruck zu geben, haben kühne Schriftsteller immer gewagt. Und in Athen bestand Freiheit der Rede und der Schrift. Nur Schriften gegen die Religion waren vor Verfolgung nicht sicher, weil man durch ihre Duldung den göttlichen Zorn auf die Stadt herabzuziehen fürchtete, und doch hielt darum weder Euripides mit seiner philosophischen Melanippe noch Kritias

mit seinem Sisyphos zurück, gegen menschliche Einrichtungen aber durfte man die Zunge noch viel freier rühren. Hatte doch Aristophanes mit seinen „Rittern", die den gebietenden Demos und dessen Liebling Kleon so unbarmherzig höhnten, gar den Preis errungen. Prahlte doch dieser Demos gern mit der „Parrhesie", d. h. der Freiheit, alles zu sagen, die bei ihm herrsche. Da mochte er sie auch gegen sich gelten lassen und ließ sie gelten. Man durfte wirklich alles sagen in Athen. Unsere Schrift aber mag mancher eifrige Demokrat, zwar mit Ärger, aber dann auch wieder mit wohlgefälligem Schmunzeln, gelesen haben. Von Halbaristokraten schelten zu hören auf die gegenwärtigen Zustände, auf das Volksgerichtswesen, auf die Zuchtlosigkeit der Sklaven, wie auf andere Erscheinungen der reinen Volksherrschaft, die gute alte Zeit der Marathonkämpfer anpreisen, Rückkehr zu der „Verfassung der Väter", der Halbdemokratie vor Perikles, empfehlen zu hören, waren die Demokraten ja gewohnt. In unserer Schrift einmal einen Ganzen die Ausstellungen der Halben bestreiten zu sehen, war Wasser auf ihre Mühle. Auch das mußte demokratischen Lesern gefallen, daß ihr Verfasser einerseits die Vorteile der Seeherrschaft so kräftig darlegte, und andrerseits so überzeugend ausführte, daß demokratische Verfassung eine notwendige Konsequenz und Bedingung der Seeherrschaft sei. Er selber folgerte daraus für sich und die Seinen ohne Zweifel dieses, daß ein aristokratisch regiertes Athen die Seeherrschaft eben werde dranzugeben haben, seine demokratischen Leser schlossen, daß die Stadt, da sie auf die Seeherrschaft nicht verzichten könne, sich auch die Volksregierung werde gefallen lassen müssen.

Freilich für einen Bewerber um ein Heerführeramt, für einen Sprecher in der Volksversammlung war die Autorschaft der Schrift von der Verfassung der Athener eine schlechte Empfehlung. Aber es scheint auch beinahe, als hätte Kritias in in den ersten dreißig, ja vierzig Jahren seines Mannesalters am öffentlichen Leben seiner Vaterstadt gar keinen tätigen Anteil genommen. Unter den vielen Namen von athenischen Heer-

führern im Peloponnesischen Kriege, die uns genannt werden, findet sich seiner nicht. Ob er vor dem Jahre 411 als Redner in der Volksversammlung aufgetreten ist? Wohl schwerlich. Jedenfalls sind die zwei Volksbeschlüsse, die er im Sommer dieses Jahres beantragte, die frühesten politischen Taten, die wir von ihm kennen, und doch muß er damals schon ein Vierziger gewesen sein. Zwei Ursachen mögen ihn bis dahin vom politischen Hervortreten abgehalten haben. Zuerst und vor allem seine Verachtung des Volks, zu dem doch jeder, der in der Volksversammlung sprach oder sich um ein Amt bewarb, in ein Verhältnis der Abhängigkeit trat, und dessen Vertrauen zu gewinnen er um so weniger hoffen durfte, je offener er schon in Schriften mit seiner aristokratischen Gesinnung und mit seiner religiösen Freigeisterei hervorgetreten war. Zum zweiten aber nahmen in seinen jungen Jahren wissenschaftliche und dichterische Bestrebungen gewiß seine Zeit reichlich in Anspruch, und boten seinem Ehrgeiz immerhin auch schon ein Feld. Außer den Gedichten und den Prosaschriften über Städteverfassungen gab es noch andere, geschichtliche und rednerische Arbeiten von ihm, und Plato bezeugt ihm durch den Mund seines Sokrates, daß er ein Gelehrter und auf keinem der Gebiete seines eigenen Philosophierens ein Fremdling sei. Dennoch war das höchste seiner Ziele wohl von Anfang an, wie Xenophon meint, politische Macht. In das Treiben der „Hetärien", der durch Eidschwur verbundenen Genossenschaften politischer Streber, wird auch Kritias verflochten, und auf diese Kreise vornehmlich wird das Schriftchen von der athenischen Verfassung, das offenbar noch in der Zeit vor der Heerfahrt nach Syrakus entstanden ist, zu wirken bestimmt gewesen sein. Man könnte es eine Ankündigung bevorstehenden Übertritts aus einem Leben der Betrachtung in ein Leben der Tat nennen, einen witzigen Prolog zugleich zu der großen Tragödie, in der ihm selbst eine unschöne Rolle zu spielen beschieden war, der Tragödie, die da begann mit der Nacht der Hermenverstümmelung und mit dem Sturze der „dreißig Tyrannen" schloß, und der dann in dem Justizmord

an Sokrates noch ein trauriges Nachspiel folgte. Hat Kritias im Jahre 411 im oligarchischen Rate der Vierhundert gesessen? Ein späterer Redner scheint es zu bezeugen, indem er die führende extreme Partei unter den Vierhundert, die den Peiräeus der spartanischen Flotte zu öffnen versuchte, den Anhang des Kritias nennt. Er verwechselt vielleicht die Ereignisse des Jahres 411 mit denen des Jahres 404, die Vierhundert mit den Dreißig. Von Zeitgenossen werden uns als Führer der Verräterpartei unter den Vierhundert andere genannt. Aber es wäre sonderbar, wenn die Häupter der Oligarchie bei der Auswahl der Vierhundert einen Mann von der Stellung, den Fähigkeiten und Gesinnungen des Kritias übergangen hätten. Ein Kalläschros, wenn nicht der Vater, so doch wohl ein Verwandter des Kritias, wird uns von einem Zeitgenossen als einer derer genannt, deren überwiegender Einfluß im Rate der Vierhundert die Eifersucht des Theramenes rege gemacht habe. Theramenes und seine Freunde begannen dann der extremen Partei im Rate selbst und beim Volke Opposition zu machen, vereitelten deren Versuch, die spartanische Flotte in den Peiräus einzuführen, und bewirkten endlich den Sturz der oligarchischen Regierung. Ob und wie bei diesen Vorgängen Kritias tätig war, sagt uns niemand. Aber daraus, daß er danach in Athen blieb und sich durch Beantragung jener zwei Volksbeschlüsse zum Feind der gestürzten oligarchischen Partei erklärte, hat man zu rasch geschlossen, daß er das wirklich gewesen sei. Die Absicht, dafür zu *gelten*, tritt in ihnen und in dem Gedicht an Alkibiades so stark hervor, daß man gerade umgekehrt schließen muß, er habe in dem Rufe gestanden, mit jener Partei gleichen Sinnes zu sein, und auch für sich die Volksrache zu fürchten gehabt, die den ausgesprochenen Führern der Ultras, soweit sie sich ihr nicht durch die Flucht entzogen, verderblich wurde. Gegen zwei von ihnen erhob Theramenes Anklage, um die Kluft, die ihn von ihnen trennen sollte, noch zu vertiefen, und brachte sie zum Tode. Kritias aber bewies die Kühnheit zugleich und Schlauheit seines Tragödienhelden

Sisyphos, indem auch er, um der Rache des Volks zu entgehen, sich als ihren Vollstrecker aufspielte, jedoch so, daß es zwar klatschte, aber nicht allzu weh tat: er schlug den toten Landesverräter Phrynichos noch einmal tot. Auch sein Antrag auf Alkibiades' Heimberufung sah aus wie eine Tat und war doch keine, Kritias nahm ihn nur anderen vorweg. Denn das Heer in Samos hatte ja den Verbannten bereits an seine Spitze gestellt. Wollte die Stadt sich mit dem Heere versöhnen, so mußte sie den Schluß, den es gefaßt hatte, durch ein ordentliches Psephisma „gültig besiegeln". Aber für Kritias war es wichtig, in dem Heimkehrenden fürs erste einen Beschützer zu gewinnen. Auf die Dauer würde die Freundschaft beider Männer nicht Probe gehalten, würde sich Kritias der glänzenderen Persönlichkeit des Jugendgenossen nicht untergeordnet haben. Es kam nicht zur Probe. Alkibiades stürzte ein zweites Mal, und sein Sturz zog, so scheint es, den des Kritias nach sich. Welches auch der Anlaß der Anklage gewesen war, durch die ihn der Volksanwalt Kleophon vor der Arginusenschlacht in die Verbannung trieb, die Hauptursache ihres Erfolges war gewiß die alte Meinung, daß er ein Volksfeind sei.
Den Inhalt der Schrift von der athenischen Verfassung sei es gestattet hier deutsch wiederzugeben, nach freier Anordnung der Bruchstücke, die uns in gestörter Reihenfolge überliefert sind.

Von der Staatsverfassung der Athener.

Was sodann die Verfassung der Athener angeht, so kann ich sie freilich dafür, daß sie diese Verfassungsform gewählt haben, nicht loben. Denn mit dieser Wahl haben sie erwählt, daß es die Schlechten besser haben sollen als die Guten. Aus diesem Grunde also lobe ich sie nicht. Nachdem es ihnen aber einmal so gefallen hat, daß sie da ihre Verfassung wohl zu bewahren wissen, und überhaupt in ihrer Verfahrungsart Lob verdienen, wo es den anderen Griechen so vorkommt, als ob sie es verkehrt machten, das will ich beweisen.

Zuerst will ich dieses sagen, daß bei ihnen mit Recht die Armen und das Volk den Vorzug vor den Reichen und den Edlen genießen, weil es das Volk ist, das die Kriegsschiffe in Bewegung setzt und der Stadt ihre Macht verschafft. Denn die Steuerleute und die Rudermeister und die Maate und die Bootsleute und die Schiffszimmerleute, die sinds, die der Stadt ihre Macht verschaffen, weit mehr als die Geharnischten und die Edlen und die Guten. Da sich dies so verhält, so scheint es gerecht, daß alle an den Ämtern teilhaben, bei der Verlosung und bei der Wahl durch Handmehr, und daß jeder Bürger, der da Lust hat, sprechen darf. Zweitens, an allen den Ämtern, die dem gesamten Volke Heil bringen, wenn sie tüchtig sind, und wenn sies nicht sind, Gefahr, an diesen begehrt das Volk gar keinen Anteil, weder an den Heerführerstellen, noch an denen der Reiterobersten glaubt es teilhaben zu sollen; denn das Volk begreift, daß es sich besser steht, wenn es diese Ämter nicht selbst verwaltet, sondern die Vermögendsten sie verwalten läßt. Alle Ämter dagegen, bei denen es auf Soldgenuß abgesehen ist und auf Nutzen fürs Haus, die strebt das Volk zu verwalten.

Sodann worüber sich manche wundern, daß sie in allen Stücken die Geringen und Armen und Niedrigen bevorzugen vor den Guten, eben darin wird sich zeigen, daß sie der Volksherrschaft treu bleiben. Denn wenn es den Armen und Niedrigen und Schlechteren wohl geht, und wenn es solcher Leute viele gibt, so stärken sie die Volksherrschaft. Geht es dagegen den Reichen und den Guten wohl, so machen die Leute des Volks ihre Widersacher stark. In jedem Lande stehen die besten Elemente zur Volksherrschaft im Gegensatz. Denn bei den Besten findet sich die wenigste Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit, und dafür der meiste Eifer für das Gute, im Volke dagegen die meiste Zügellosigkeit und Erbärmlichkeit. Einesteils verführt sie die Armut zu schändlichen Dingen, und anderenteils manche auch der Mangel an Erziehung und die Unwissenheit, die Folgen ihres Mangels an Mitteln.

Es könnte einer sagen, man dürfte sie nicht alle durch die Bank im Volke reden oder im Rate sitzen lassen, sondern nur die gescheitesten und vorzüglichsten Männer. In der Tat aber sind sie auch hierin vortrefflich beraten, daß sie auch armselige Menschen reden lassen. Denn wenn die Guten redeten und Rat pflögen, so würde es ihresgleichen gut bekommen, den Leuten des Volks aber nicht gut. So dagegen, wo jeder schlechte Kerl, der da Lust hat, aufsteht und redet, findet er schon heraus, was für ihn und seinesgleichen gut ist. Es könnte einer einwenden: Was kann denn ein Mensch von dieser Art für sich oder das Volk Gutes finden? Sie aber begreifen, daß ihnen dieses Menschen Unwissenheit und Armseligkeit und guter Wille mehr nützt, als des guten Mannes Trefflichkeit und Einsicht und übler Wille. Der beste Staat freilich kann aus solchen Bräuchen nicht entstehen, aber die Volksherrschaft wird so am besten bewahrt bleiben. Denn das Volk will nicht, daß in der Stadt gute Gesetze bestehen und es selber Knecht sei, sondern es will frei sein und herrschen, und die Schlechtigkeit der Gesetze macht ihm wenig Kummer. Verlangst du dagegen eine gute Verfassung, so wirst du erstens die Gescheitesten ihnen Gesetze geben sehen, und zweitens werden die Guten die Schlechten in Zucht nehmen, und zu Rate über die Stadt werden die Guten sitzen, und werden rasende Menschen nicht in den Rat kommen oder im Volke reden oder in der Versammlung sitzen lassen. Durch diese Verbesserungen aber würde das Volk bald in Knechtschaft sinken.

Dem Bestreben derjenigen ferner, die sich in Athen mit Leibesübungen und mit Künsten oder Wissenschaft abgaben, hat das Volk den Garaus gemacht[1]. Denn es mißbilligte diese Be-

---

[1] Daß der Verfasser hier gröblich übertreibt, beweist er selber durch die Erwähnung der Gymnasiarchie (Veranstaltung gymnastischer Wettspiele) im nächsten Satz, und der öffentlichen Turnplätze im übernächsten. Es gab aber Vereine zu gemeinsamem Betrieb ernsterer turnerischer Übungen, und die so Verbundenen, an den zerschlagenen Ohren als Amateurfaustkämpfer kenntlich, standen in dem Rufe aristokratischer und lakonistischer Gesinnung und mögen deswegen

strebungen, weil es erkannte, daß es sich ihnen nicht widmen kann. Hingegen bei den Choregien und Gymnasiarchien und Trierarchien sehen sie ein, daß die Kosten der Choregie die Reichen tragen und den Nutzen das Volk hat, und daß die Trierarchie und die Gymnasiarchie von den Reichen geleistet wird und dem Volke Geld einträgt. Daher findet es das Volk in der Ordnung, für sein Tanzen und Laufen und auf den Schiffen dienen Geld zu nehmen, damit es selber was hat und die Reichen ärmer werden.

Opfer sodann und Heiligtümer und Feste und Tempelhaine hat sich das Volk, weil es einsah, daß die einzelnen armen Bürger Opfer und Festschmäuse zu veranstalten nicht imstande waren, zu verschaffen gewußt, und es fertiggebracht, sich herrlicher Tempel und des Wohnens in einer schönen und großen Stadt zu erfreuen. So schlachtet nun die Stadt auf gemeine Kosten viele Opfertiere, das Volk aber ists, das deren Fleisch unter sich verteilt und Schmaus hält. Auch Turnhallen und Bäder und Auskleidezimmer haben wohl manche Reiche für sich, das Volk aber baut sich zu seinem eigenen Vergnügen viele Ringschulen, Auskleidesäle, Badehäuser, und von diesen Herrlichkeiten hat der große Haufe mehr Genuß als die wenigen und die Begüterten.

Auch unter den Sklaven und den Beiwohnern[1] herrscht in Athen die größte Zuchtlosigkeit. Du darfst da auch keinem fremden Sklaven einen Schlag versetzen, und keiner wird vor dir von seinem Sitz aufstehen. Warum dies so landesüblich ist, will ich dir sagen. Wäre es Brauch, daß sich der Sklave vom Freien Schläge gefallen lassen müßte, oder der Beiwohner, oder der Freigelassene, so würde man oft dem Athener einen

---

irgendwelchen Maßregeln ausgesetzt gewesen sein. Ein Einschreiten gegen wissenschaftliches Bestreben konnte man in den Anklagen auf Gottlosigkeit finden, durch welche Anaxagoras und Protagoras aus Athen vertrieben wurden.

[1] Metöken, d. h. Fremden, denen gegen eine kleine Abgabe erlaubt worden ist, in Athen dauernd zu wohnen und durch einen Patron aus der Bürgerschaft ihr Recht bei den Gerichten wahrzunehmen.

Schlag versetzen, in der Meinung, daß er ein Sklave wäre. Denn das Volk kleidet sich dort nicht im geringsten besser als die Sklaven und die Beiwohner, und sieht durchaus nicht besser aus als sie. Wenn man sich ferner darüber wundert, daß sie dort manche Sklaven in Pracht und Herrlichkeit ein üppiges Leben führen lassen, so wird sichs zeigen, daß sie auch das mit gutem Bedacht tun. Denn wo die Macht der Stadt auf der Flotte beruht, da ist es nicht zu ändern, daß unsere Sklaven manchmal ihre Knechtespflicht mit Geld ableisten, damit sie uns von dem, was sie vor sich bringen, eine Abgabe zahlen, und daß wir sie wohl auch in Freiheit entlassen[1]. Wo es aber reiche Sklaven gibt, da taugt es nicht mehr, daß sich mein Sklave vor dir fürchte. Dagegen in Lakedämon fürchtet sich mein Sklave vor dir. Wenn sich aber dein Sklave vor mir fürchtet, so wird er in Gefahr kommen, auch sein Geld hergeben zu müssen, um nicht seine Person zu gefährden. Aus diesem Grunde also haben wir den Sklaven das Recht gegeben, mit den Freien wie mit ihresgleichen zu sprechen, und den Beiwohnern mit den Bürgern, weil die Stadt Beiwohner nötig hat um der vielen Gewerbe und um des Seewesens willen. Deshalb also haben wir auch den Beiwohnern mit gutem Fug das Recht der freien Rede gegeben.

In der Komödie sodann gestatten sie nicht, das Volk zu verspotten oder zu schmähen[2], um sich nicht selber ins Angesicht schmähen zu lassen. Aber wenn ein Komödiendichter einen einzelnen verhöhnen will, das ist ihnen recht. Denn sie wissen wohl, daß es meistens keiner aus dem Volk und dem großen Haufen ist, den sich der Dichter zur Zielscheibe nimmt, sondern entweder ein Reicher, oder ein Adliger, oder sonst ein Machthaber, und daß nur ganz wenige Arme und Leute aus dem

---

[1] Im Griechischen ist diese Stelle durch falsche Lesung unverständlich geworden. —
[2] Aristophanes freilich hatte im Jahr 424 v. Chr. in seinen „Rittern" das Volk selber in Gestalt eines grilligen, von seinen Dienern umschmeichelten alten Herrn (Herrn Volk aus Pnyx) nicht nur auf die Bühne gebracht, sondern sogar den ersten Preis mit diesem Stück errungen.

Volke in der Komödie verspottet werden, und auch die nur, wenn sie es sich durch vorwitzige Vielgeschäftigkeit oder durch Mehrgeltenwollen als das Volk erholt haben, so daß sie auch deren Verspottung nicht übelnehmen.
In den Gerichtshöfen ferner ist ihnen nicht so sehr am Rechte gelegen als an ihrem eigenen Nutzen.

Ich für mein Teil sage also: das Volk in Athen erkennt wohl, welche Bürger tüchtig sind und welche erbärmlich, bei dieser Erkenntnis lieben sie aber die, welche ihnen bequem sind und für ihre Zwecke passen, mögen sie auch erbärmliche Menschen sein, die Tüchtigen aber hassen sie eher. Denn von der Trefflichkeit denken sie, sie wäre nicht zu ihrem Besten auf der Welt, sondern zu ihrem Schaden. Allerdings gibt es unter dem Volke sicherlich auch Leute von entgegengesetzter Denkart, aber die gehören eben ihrer Natur nach nicht zum Volke. Demokratische Gesinnung nehme ich übrigens dem Volke selbst nicht übel: denn sich selber wohlzutun kann man keinem Menschen verdenken. Wer aber nicht zum Volke gehört, und es sich doch erwählt hat, lieber in einer demokratischen Stadt zu leben als in einer oligarchischen, der hat sich gerüstet, Unrecht zu verüben, und hat erkannt, daß es in einer demokratischen Stadt leichter ist, ein schlechter Mensch zu sein, ohne daß es die Leute merken, als in einer oligarchischen.

Bündnisse ferner und Eidschwüre müssen Städte, die von wenigen regiert werden, notgedrungen halten. Bleiben sie den Verträgen nicht treu, so wirst du, bei der geringen Zahl derer, die sie eingegangen sind, über die Namen derjenigen, von denen dir Unrecht geschieht, nicht im Zweifel sein[1]. Wenn dagegen das Volk einen Vertrag geschlossen hat, so kann es die Verantwortung auf einen schieben, auf den Antragsteller oder auf den,

[1] Auch hier und im folgenden ist das Griechische verdorben. Der Sinn kann kaum ein anderer sein als der oben wiedergegebene.

der den Antrag zur Abstimmung gebracht hat. Die anderen können sich herausreden, und jeder kann sagen, er wäre nicht dabei gewesen, und er für sein Teil wäre nicht einverstanden mit dem, wovon er nun höre, daß es im versammelten Volke beschlossen worden wäre, – kurz wenn es dem Volke nicht paßt, so hat es hundert Ausreden bereit, um nicht zu tun, was es nicht tun will. Erfolgt ferner etwas Schlimmes aus einem Beschlusse, den das Volk gefaßt hat, so ist es gleich mit der Beschuldigung bei der Hand, wenige Männer arbeiteten ihm entgegen und hätten die Sache verdorben. Kommt aber Gutes heraus, so bringen sie sichs selber in Rechnung.

Die Bundesgenossen angehend, so schikanieren allerdings die athenischen Flottenführer in deren Städten die Guten, und hassen sie, in der Erkenntnis, daß der Herrschende unvermeidlicherweise von dem Beherrschten gehaßt wird. Wenn nun die Reichen und die Leistungsfähigen in den Städten Macht erlangen, so wird die Herrschaft des athenischen Volks über sie bald zu Ende sein. Deshalb berauben sie die Guten in den Städten ihrer Ehrenrechte, und nehmen ihnen Geld, und vertreiben oder töten sie, und begünstigen dagegen die Schlechten. Die Guten unter den Athenern aber suchen die Guten in den verbündeten Städten zu schützen, in der Erkenntnis, daß es für sie vorteilhaft ist, immer den Besten in den Städten Schutz zu gewähren. Es könnte einer sagen, der Stärke der Athener würde es zustatten kommen, wenn die Bundesgenossen steuerkräftig wären. Den Männern des Volks aber dünkt es ein größerer Vorteil, wenn die Athener das Vermögen der Bundesgenossen Mann für Mann unter sich verteilen[1], und diese selber nur so viel behalten, um sich mit Arbeit das Leben fristen zu können, ohne die Fähigkeit, etwas gegen die Athener zu unternehmen.

---

[1] Bundesgenössischen Städten, die sich gegen die Athener aufgelehnt hatten, ward von diesen nach ihrer Unterwerfung oft ein großer Teil ihres Ackerlandes genommen und an arme athenische Bürger verteilt.

Auch darin, meint man, wäre das athenische Volk übel beraten, daß sie ihre Bundesgenossen zwingen, zur Schlichtung ihrer Rechtshändel nach Athen zu fahren. Die Athener aber bringen dagegen alle die Vorteile in Anschlag, die für das athenische Volk hierin liegen. Zuerst, daß sie von den Gerichtssporteln jahraus, jahrein den Richtersold beziehen. Sodann können sie auf diese Art die bundesgenössischen Städte, ohne Schiffe auszusenden, ruhig zu Hause sitzend regieren, indem sie in den Gerichtshöfen die Leute des Volkes schützen und deren Gegner zugrunde richten. Hätten die Bundesgenossen ihre Gerichte zu Hause, so würden sie darin, da sie den Athenern grollen, die zugrunde richten, die es unter ihnen am meisten mit den Athenern halten.

Ferner hat das athenische Volk noch folgende Vorteile davon, daß die Rechtshändel der Bundesgenossen in Athen verhandelt werden. Erstens wächst das Erträgnis des einprozentigen Hafenzolls im Peiräeus. Zweitens, wenn einer ein Zinshaus hat, steht er sich besser. Ebenso wenn einer ein Gespann hat, oder einen Sklaven, den er gegen Lohn verleiht. Ferner befinden sich die Herolde besser, weil so viele Bundesgenossen nach Athen reisen. Außerdem würden die Bundesgenossen, wenn sie nicht zu den Rechtshändeln kämen, nur diejenigen Athener ehren, die mit Kriegsschiffen zu ihnen kommen, die Heerführer und die Schiffshauptleute und die Gesandten. So dagegen ist jeder von ihnen gezwungen, dem athenischen Volke den Hof zu machen, weil er weiß, daß er nach Athen kommen und Recht suchen und gewähren muß vor niemand anders als dem Volke, das eben in Athen das Gesetz ist. Da muß er sich bequemen, in den Gerichtshöfen sich aufs Bitten und Flehen zu legen und die eintretenden Geschworenen bei der Hand zu fassen. So sind vermöge dieser Einrichtung die Bundesgenossen in gesteigertem Maße Knechte des athenischen Volks.

Man glaubt, die Athener wären auch darin nicht wohl beraten, daß sie in den Städten, in denen es innere Kämpfe gibt, die schlechtere Partei zu ergreifen pflegen. In der Tat

aber tun sie dies mit gutem Bedacht. Denn wenn sie die Partei der Besseren erwählten, so würden sie sich nicht auf die Seite schlagen, die ebenso gesinnt ist, wie sie selber sind. Denn in keiner Stadt ist der beste Teil der Bürger dem Volke hold, sondern der schlechteste Teil ist in jeder Stadt dem Volke hold. Denn die Gleichen sind den Gleichen hold. Darum also erwählen die Athener die Partei, die zu ihnen selber paßt. Sooft sie versucht haben, die Partei der Besten zu ergreifen, ists ihnen nicht zum Vorteil ausgeschlagen, sondern in kurzer Zeit ist das Volk in Knechtschaft geraten. So in Böotien. Dann als sie in Milet die Partei der Besten erwählten, dauerte es nicht lange, so fielen diese ab und hieben das Volk zusammen. Zum dritten, als sie sich auf die Seite der Lakedämonier statt auf die der Messenier schlugen[1], währte es nicht lange, so hatten die Lakedämonier die Messenier unterworfen und fingen Krieg mit den Athenern an.

Durch ihren Grundbesitz in den überseeischen Gebieten und durch ihre überseeischen Ämter lernen sie auch unvermerkt das Ruder führen, sie selbst und die Knechte, die sie mitnehmen. Denn wenn ein Mensch oft zur See geht, so nimmt er unfehlbar auch einmal ein Ruder in die Hand, er wie sein Diener, und wird bekannt mit den seemännischen Ausdrücken. So werden sie gute Steuerleute durch die Erfahrung auf ihren Seefahrten und durch die Übung. Die Übung aber gewinnen sie teils durchs Steuern eines Boots, teils eines Lastschiffs, und manche gehen von da auf ein Kriegsschiff über, die meisten aber sind wenigstens alsbald fähig zu rudern, wenn sie die Kriegsschiffe bestiegen haben, weil sie sich ihr Leben lang dazu vorgeübt haben.

Mit ihrer geharnischten Streitmacht, wovon man denkt, es stehe am wenigsten gut mit ihr in Athen, hat es diese Be-

[1] Auf Kimons Rat, gegen des Perikles Meinung, sandten die Athener den Lakedämoniern Hilfe, als nach der Zerstörung Spartas durch das Erdbeben im Jahre 464 v. Chr. die Heloten Messeniens sich erhoben hatten. Von den Vorgängen in Böotien und in Milet ist sonst nichts bekannt.

wandtnis. Daß ihre Feinde ihnen darin überlegen sind, nehmen sie selber an, ihren Bundesgenossen aber, die ihnen den Schoß entrichten, sind sie auch zu Lande weit überlegen, und sie halten dafür, ihre geharnischte Streitmacht sei stark genug, wenn sie ihren Bundesgenossen überlegen seien. Dazu hat ihnen des Glückes Gunst auch noch einen Vorteil folgender Art gewährt. Untertanen nämlich, die zu Lande beherrscht werden, können sich aus kleinen Städten zu einer großen zusammensiedeln und vereint gegen die Unterdrückung kämpfen. Hingegen solchen, die zur See beherrscht werden, ist es, soweit sie auf Inseln wohnen, nicht möglich, ihre Städte zu einer zu verbinden. Denn das Meer trennt sie, und ihre Unterdrücker beherrschen das Meer. Wenns aber den Inselbewohnern auch möglich wäre, sich unbemerkt auf einer Insel zu vereinigen, so werden sie hier Hungers sterben. Alle Festlandsstädte aber, die unter der Herrschaft der Athener stehen, gehorchen ihnen, soweit es große Städte sind, aus Furcht, die kleinen aber schon aus Bedürfnis. Denn es gibt keine Stadt, die nicht einer Einfuhr oder Ausfuhr bedarf, die kann sie aber nicht haben, wenn sie nicht den Beherrschern des Meeres gehorsam ist.
Sodann können die Seebeherrscher tun, was die Herrscher zu Lande nicht können, nämlich manchmal auch überlegener Gegner Land verwüsten. Denn es steht ihnen frei, an der Küste hin nach einer Stelle zu fahren, wo keine Feinde stehen oder nur wenige, und wenn die anderen heranrücken, wieder auf die Schiffe zu steigen und davonzufahren. Und wenn sie es so machen, haben sie weniger Schwierigkeiten zu überwinden als der Feind, der zu Lande heraneilt. Ferner können die, welche zur See herrschen, so weit von ihrem Lande wegfahren wie sie wollen, wohingegen die zu Lande herrschen, sich nicht viele Tagemärsche weit von ihrem Lande entfernen können. Denn das Marschieren geht langsamer, und auf Landmärschen ists nicht möglich, für viele Tage Lebensmittel mitzuführen. Auch muß wer zu Lande marschiert, durch befreundetes Gebiet ziehen oder erst um den Durchzug kämpfen und siegen. Da-

gegen wer zur See fährt, braucht, wo ein Stärkerer ist, nicht ans Land zu gehen[1], sondern kann an der Küste hinfahren, bis er an Freundes Land kommt oder zu schwächeren Gegnern.

An Mißwachs der Früchte ferner infolge ungünstiger Witterung tragen die zu Lande herrschen, schwer, und die zur See, leicht. Denn er trifft nicht zu gleicher Zeit alles Land, so daß aus Gegenden, wo die Ernte gut war, den Meeresbeherrschern Zufuhr kommt. Soll ich auch kleinerer Dinge gedenken, so haben sie, dank ihrer Seeherrschaft, erstens durch den wechselseitigen Verkehr vielerlei Genüsse für sich ausfindig gemacht, so daß sich, was in Sizilien Köstliches zu finden ist, oder in Italien, oder in Cypern, oder in Ägypten, oder an den Küsten des Schwarzen Meeres, oder im Peloponnes, oder sonstwo, alles bei ihnen zu Haufen vereinigt findet, dank ihrer Meeresherrschaft. Ferner vernehmen sie jegliche Sprache, und haben sich daher dies aus dieser und das aus jener ausgesucht. So bedienen sich sonst die Griechen jegliche ihrer besonderen Mundart, Lebensweise und Tracht, die Athener aber einer gemischten aus allen Griechen- und Barbarenlanden.

Den Reichtum sodann der Griechen wie der Barbaren sind sie allein zu besitzen imstande. Denn wenn eine Stadt reich ist an Hölzern zum Schiffbau, wohin soll sie sie umsetzen, wenns ihr der Beherrscher des Meeres nicht erlaubt? Und wenn eine Stadt an Eisen reich ist, oder an Kupfer, oder an Flachs, wohin soll sie es umsetzen, wenns ihr der Beherrscher des Meeres nicht erlaubt? Aus ebendiesen Dingen aber baue ich mir ja Kriegsschiffe! Von dem hab ich das Holz, von dem das Eisen, von dem das Kupfer, von dem den Flachs, von dem das Wachs. Dazu werden wirs nicht gestatten, diese Dinge zu anderen auszuführen, die unsere Gegner sind, wenn sie sich den Gebrauch des Meeres nicht verboten sehen wollen. Und so brauch ich mir gar nichts aus dem Lande zu erarbeiten, und habe doch

---

[1] Wörtlich: innerhalb dieses Gebiets nicht von den Schiffen zu steigen. Im Text ist die Verneinung ausgefallen.

alle diese Dinge vermöge der See. Keine andere Stadt aber hat zwei von diesen Dingen, keine zugleich Holz und Flachs, sondern wo der meiste Flachs wächst, da ist das Land flach und ohne Wald, und ebensowenig kommt Kupfer und Eisen aus derselben Stadt, oder hat sonst eine Stadt zwei oder drei davon, sondern die eine hat dies und die andere das.

Ferner findet sich auch an jedes Landes Küste entweder ein Vorgebirge, oder eine vorliegende Insel, oder irgendein Engweg, so daß die Beherrscher des Meeres sich da auf die Lauer legen und den Festlandsbewohnern Schaden tun können.

Eins aber fehlt ihnen. Wohnten nämlich die Athener auf einer Insel und wären dabei Beherrscher der See, so wären sie in der Lage, anderen Schaden zu tun, wenn sie wollten, und selber keinen Schaden zu leiden, solange sie das Meer beherrschten, und sicher zu sein vor Verwüstung ihres Landes und vor dem Eindringen der Feinde. So aber haben die Landwirte und die reichen Leute unter den Athenern Angst vor den Feinden, wohingegen das Volk, sintemal es wohl weiß, daß sie ihm von dem Seinigen nichts verwüsten oder verbrennen werden, ohne Furcht lebt und sich nicht um sie schert. Obendrein würden sie auch einer anderen Furcht ledig sein, wenn sie auf einer Insel lebten, nämlich daß irgend einmal die Stadt von wenigen verraten werden könnte, daß die Tore geöffnet würden und die Feinde eindrängen. Jetzt, wenn es einmal zu einer Empörung unter ihnen käme, könnten die Empörer ihre Hoffnung auf die Feinde setzen, in dem Gedanken, sie zu Lande in die Stadt zu führen, bewohnten sie aber eine Insel, so wären sie vor dieser Gefahr sicher. Da sie aber einmal nicht von Haus aus auf einer Insel wohnen, so machen sie es nun so: ihre Habe vertrauen sie den Inseln an, weil sie sich auf ihre Seeherrschaft verlassen, das attische Land aber lassen sie ruhig verwüsten, da sie einsehen, daß sie anderer größerer Güter verlustig gehen würden, wenn sie sich dadurch rühren ließen.

*

Auch dieses, sehe ich, machen manche den Athenern zum Vorwurf, daß einer manchmal ein Jahr lang in Athen sitzen und doch nicht dazu gelangen kann, beim Rate oder beim Volke für seine Angelegenheit Gehör zu finden. Das ist aber aus keiner anderen Ursache so in Athen, als weil sie infolge der großen Menge ihrer Geschäfte nicht imstande sind, alle, die ein Anliegen bei ihnen haben, abzufertigen. Wie sollten sie auch dazu imstande sein? Haben sie doch erstens so viele Feste zu feiern, wie keine andere griechische Stadt, und in Festzeiten lassen sich doch städtische Geschäfte schlecht erledigen. Zweitens haben sie so viele Rechtssachen und Anklagen und Beschwerden gegen Beamte zu verhandeln, wie keine Menschen sonst in der Welt. Der Rat aber hat viele Verhandlungen über Kriegssachen zu pflegen, viele über Beschaffung von Geldmitteln, viele über Gesetzesvorschläge, viele über die Dinge, die sich von einem Tag zum andern in der Stadt zutragen, viele auch mit den Bundesgenossen, hat von ihnen die Zahlung des Schosses in Empfang zu nehmen, sich um die Kriegshäfen zu kümmern und um die Heiligtümer. Ists da wohl zu verwundern, wenn sie bei solcher Geschäftsüberhäufung nicht allen Menschen Gehör für ihre Anliegen geben können? Manche sagen, wenn sich einer mit vollem Beutel an den Rat oder das Volk wende, dann werde er schon Gehör finden. Wer so spricht, dem muß ich zwar zugeben, daß in Athen vieles mit Geld abgemacht wird, und noch mehr so abgemacht werden würde, wenn mehr Leute Geld dranwendeten; so viel aber weiß ich gewiß: allen, die Gehör begehren, kann die Stadt nicht willfahren, wenn man auch noch so viel Geld dafür böte. Auch für die Choregen zu den Festen, zu den Dionysien, den Thargelien, Panathenäen, Hephästeen gibt es alljährlich Rechtsverhandlungen. Ferner werden jedes Jahr vierhundert Trierarchen ernannt, und auch denen muß auf Verlangen jährlich richterliche Entscheidung gewährt werden[1]. Dazu kommt die gerichtliche Prüfung der

[1] Nämlich wenn sie meinen, sie würden mit Unrecht von der Behörde zu der Leistung herangezogen.

ernannten Beamten[1] und der Waisen, die aus der Vormundschaft zu entlassen sind, sowie die Bestellung der Gefängniswachen. Das sind die regelmäßigen Jahresgeschäfte. Dazu kommen von Zeiten zu Zeiten Verhandlungen über Kriegszüge und deren Verlauf, oder außerordentliche Vergehungen, sei es eine ungewöhnliche Freveltat oder eine Religionsverletzung. Vieles laß ich ganz beiseite, die Hauptsachen aber hab ich genannt, bis auf die Festsetzung des bundesgenössischen Schosses, die meistens alle vier Jahre neu geschieht. Wohlan denn, meint ihr nicht, daß alle diese Sachen gründlich verhandelt werden müssen? Sage mir doch einer, was er meint, daß nicht verhandelt zu werden brauchte! Muß aber zugegeben werden, daß über alle diese Dinge zu verhandeln ist, so folgt notwendig, daß sie das ganze Jahr in Anspruch nehmen. Selbst jetzt, wo sie das ganze Jahr hindurch zu Gericht sitzen, reichts nicht einmal aus, den Rechtsverletzungen zu steuern, die Zahl der Menschen ist zu groß dazu. „Gut denn," wird einer sagen, „richten müssen sie, aber es dürfen der Richter nicht so viele sein." Nun, dann können, wenn sie nicht die Zahl der Gerichtshöfe verringern, in jedem Gerichtshof nur wenige Richter sitzen, man wird daher diese wenigen Richter leicht bearbeiten und bestechen können, und die Rechtsprechung wird viel weniger gerecht ausfallen. Man muß auch nicht vergessen, daß die Athener Feste feiern müssen, an denen sie nicht Gericht halten können; und zwar feiern sie doppelt so viel Feste als die anderen, aber ich rechne nur so viele wie die, welche die wenigsten feiern.

(Manche meinen, die Athener täten übel daran, daß sie so vielen Bürgern die Ehrenrechte aberkennen; denn die Entrechteten würden der bestehenden Verfassung feind. Aber die entrechtet worden sind, weil sie im Amte öffentliche Gelder unterschlagen oder sonst eine schändliche Tat begangen haben, denen würde

[1] Die Prüfung bezieht sich nicht auf die sittliche oder wissenschaftliche Qualifikation, sondern nur auf die rechtliche, ebenso die Prüfung der mündigzusprechenden Waisen.

der Umsturz der Verfassung keinen Nutzen bringen, und es ist nicht anzunehmen, daß sie sich dazu verbinden werden[1].) Man könnte mir einwenden: demnach wären in Athen niemand die Ehrenrechte ungerechterweise entzogen? Ich sage aber: es sind wohl einige ungerechterweise entrechtet, aber nur wenige. Nun bedarf es aber nicht nur weniger um der Volksherrschaft in Athen zu Leibe zu gehen. Die Sache steht doch auch so, daß die Menschen nicht nach denen fragen, die mit Recht der Ehrenrechte verlustig gegangen sind, sondern nur nach denen, die es wider Recht sind. Wie kann man nun glauben, in Athen wären die meisten Entrechteten wider Recht entrechtet worden, da es doch das Volk ist, das die Ämter verwaltet, und die Entziehung der Ehrenrechte meistens die trifft, die ein Amt ungerecht verwaltet oder als Redner oder in Geschäften sich vergangen haben. Das muß man bedenken, und nicht glauben, es drohe in Athen von denen eine Gefahr, die ihre Ehrenrechte verloren haben.

Da es sich nun mit diesen Dingen solchergestalt verhält, so sage ich: es ist nicht möglich, daß es anders in Athen stehen könne, als wie es jetzo steht, nur daß sich vielleicht im kleinen hier etwas wegnehmen, dort etwas dazutun läßt. Viel aber läßt sich unmöglich ändern, ohne zugleich etwas von der Volksherrschaft wegzunehmen. Denn die Verfassung zu verbessern, kann man freilich vieles ausfindig machen. Aber die Volksherrschaft der Athener bestehen zu lassen, und doch Mittel zu einer befriedigenden Verbesserung ihres Staatslebens zu finden, das ist nicht leicht, außer daß man, wie ich eben sagte, im kleinen etwas wegnehmen oder dazutun kann.

Was also die Verfassung der Athener angeht, so kann ich deren Form zwar nicht loben. Nachdem es ihnen aber einmal gefallen hat, in Volksherrschaft zu leben, so dünkt mich, daß sie die Volksherrschaft gut bewahren, indem sie sich dieser Form bedienen, die ich nachgewiesen habe.

---

[1] Ein paar Sätze dieses oder ähnlichen Sinnes müssen den nun folgenden vorausgegangen sein.

Zur Vergleichung sei hier noch Xenophons Bericht von dem Kampfe zwischen Kritias und dem Führer der gemäßigten Aristokraten, dem von Aristoteles so hochgepriesenen Theramenes, dem Sohne Hagnons, angeschlossen.

Aus Xenophons Griechischen Geschichten, II, 3, 11 ff.

Die Dreißig waren gleich nach der Zerstörung der langen Mauern und der Festungswerke des Peiräeus erwählt worden mit dem Auftrage, neue Verfassungsgesetze zu entwerfen. Aber diese Arbeit schoben sie immer weiter hinaus oder brachten doch nichts davon zum Vorschein. Dagegen ernannten sie einen Rat und besetzten die übrigen Ämter, wie es ihnen beliebte. Dann fingen sie an, zuerst solche Menschen, von denen alle Welt wußte, daß sie unter der Volksherrschaft von der Sykophantie gelebt und die Schönundguten verfolgt hatten, festzunehmen und auf den Tod anzuklagen. Und wie der Rat diese bereitwillig verurteilte, so hatten auch alle anderen, die sich bewußt waren, nicht von solcher Art zu sein, nichts dagegen einzuwenden. Als sie dann unter sich zu Rate zu gehen anfingen, wie sie sich die Macht sichern könnten, mit der Stadt zu schalten, wie es ihnen beliebte, so schickten sie zuerst den Äschines und den Aristoteles nach Lakedämon, und beredeten den Lysandros zur Unterstützung ihrer Bitte um Hersendung einer lakonischen Besatzung, bis sie die schlechten Bürger aus dem Wege geräumt und die neue Verfassung gegründet haben würden, für den Unterhalt der Besatzung versprachen sie selber zu sorgen. Lysandros ließ sich bereden und wirkte ihnen aus, daß ihnen die Besatzung und Kallibios als Harmost gesandt wurde. Als sie die Besatzung erhalten hatten, wußten sie den Kallibios durch alle möglichen Schmeichelkünste zu gewinnen, daß er alles guthieß, was sie unternahmen, und ihnen zur Ausführung ihrer Taten so viel Leute von der Besatzung mitgab, wie sie wollten. Und nun fingen sie an, nicht mehr bloß schlechte und nichtsnutzige Menschen festzunehmen, son-

dern alle Bürger, von denen sie dachten, sie würden sichs am wenigsten gefallen lassen, beiseitegeschoben zu werden, und würden bei einem Versuch zum Widerstand die meisten Anhänger finden. Anfangs war Kritias mit Theramenes einig und freundschaftlich verbunden. Da er selber aber voll Eifers war, viele Bürger umzubringen (hatte ihn doch auch das Volk in die Verbannung getrieben), Theramenes aber sich dagegen wehrte und ihm vorstellte, sie dürften nicht alle zum Tode bringen, die Ehre beim Volke genossen, den Schönundguten aber gar nichts zuleide getan hätten – denn auch ich und du, sagte er, haben vieles gesagt und getan, um dem Volke zu gefallen –, so machte Kritias dagegen geltend, anfangs noch in aller Freundschaft, wer herrschen wolle, könne gar nicht anders als die aus dem Wege räumen, die ihm daran am ersten hinderlich sein könnten. Wenn du aber meinst, sagte er, weil wir dreißig sind und nicht einer, so bedürfte unsere Herrschaft keiner solchen Vorsicht wie eine andere Tyrannis, dann bist du einfältig. Da nun eine Menge Menschen ungerecht hingerichtet wurden, und man sah, daß viele Bürger die Köpfe zusammensteckten und sich wunderten, was aus der neuen Verfassung werden würde, so sagte Theramenes wieder, wenn man nicht eine genügende Zahl von Menschen zur Teilnahme an der neuen Regierung gewönne, so würde die Oligarchie unmöglich Bestand haben können. Jetzt bekamens Kritias und die übrigen Dreißig mit der Furcht, vorzüglich vor Theramenes, die Bürger möchten sich um ihn scharen. Sie wählten darum dreitausend aus der Bürgerschaft, die an der Regierung teilhaben sollten. Wiederum sagte Theramenes, ihm käme es ungereimt vor, erstens, wenn sie den besten Bürgern Anteil an der Regierung einräumen wollten, die Zahl auf dreitausend zu bestimmen, gleich, ob in dieser Zahl ein Zauber oder Zwang der Tüchtigkeit steckte, und es außer ihr keine wackeren Männer und in ihr keine erbärmlichen geben könnte; und zweitens, sprach er, unternehmt ihr zwei Dinge, die sich so sehr wie nur möglich widersprechen: ihr wollt die Regierung auf Gewalt

gründen, und macht sie doch schwächer als die Regierten sind. So sprach Theramenes. Die Dreißig aber versammelten die bewaffneten Bürger zu einer Musterung, die Dreitausend auf dem Markte, die übrigen in verschiedenen Abteilungen an anderen Plätzen, hießen sie dann die Waffen zusammenstellen und zum Mahl nach Hause gehen, und ließen indessen durch die lakonischen Besatzungstruppen und die Bürger ihrer Partei allen anderen, mit Ausnahme der Dreitausend, die Waffen wegnehmen und auf die Burg in den Tempel bringen. Nun dachten sie, sie könnten tun, was ihnen beliebte, und brachten viele Bürger aus persönlicher Feindschaft ums Leben und viele um ihres Geldes willen. Und um sich auch zur Besoldung der Besatzungstruppe Geld zu verschaffen, beschlossen sie, jeder von ihnen solle einen der Beiwohner festnehmen und zur Hinrichtung führen lassen, sein Vermögen aber einziehen. So sollte denn auch Theramenes einen festnehmen nach seiner eigenen Wahl. Der aber antwortete: O nein, das kann mir nicht gefallen, daß wir, die wir uns für die Besten ausgeben, in unseren Taten ungerechter als die Sykophanten sind. Die ließen die Leute doch am Leben, von denen sie Geld bekamen, und wir wollen Menschen, die nichts verbrochen haben, umbringen, um Geld zu bekommen? Ist das nicht weit ungerechter, als was jene taten?

Da nun die Dreißig in ihm ein Hindernis ihrer Willkür sahen, so trachteten sie ihm nach dem Leben, und bearbeiteten im stillen die einzelnen Mitglieder des Rats und suchten sie gegen ihn als einen Feind der oligarchischen Verfassung einzunehmen. Dann versammelten sie den Rat, nachdem sie eine Anzahl der verwegensten jungen Leute ihrer Partei aufgeboten hatten, sich mit Dolchen unter den Achseln am Rathaus bereitzuhalten. Als Theramenes erschienen war, erhob sich Kritias und sprach also:

Ihr Männer des Rates, wenn einer von euch dafürhält, es würden von uns mehr Menschen als gut sei zum Tode gebracht, so erwäge er, daß beim Umsturz einer Verfassung das

überall geschieht[1]. Es ist aber nur natürlich, daß gerade in Athen die Gründer einer oligarchischen Verfassung mit besonders vielen Feinden zu kämpfen haben, weil unsere Stadt die volkreichste ist, und weil man das Volk hier die längste Zeit in Freiheit hat schwelgen lassen. Wir für unser Teil haben die Überzeugung gewonnen, einmal, daß für Leute, wie wir sind und ihr seid, die Volksherrschaft eine unerträgliche Verfassung ist, und zweitens, daß den Lakedämoniern, denen wir unsere Rettung verdanken, das Volk niemals freund werden wird, die Besten aber immer treu bleiben werden, und darum sind wir am Werke, im Einverständnis mit den Lakedämoniern diesen neuen Verfassungsbau aufzurichten. Und wenn wir merken, daß einer der Oligarchie entgegen ist, so räumen wir ihn, soweit wir können, aus dem Wege. Am allermeisten aber dünkt es uns recht, wenn jemand aus unserer Mitte diesen Bau zu stören sucht, diesen zur Strafe zu ziehen. Jetzo nun sehen wir den Theramenes hier mit allen Kräften auf unseren Untergang hinarbeiten. Daß dies wahr ist, werdet ihr leicht erkennen. Denn wenn ihr aufmerkt, werdet ihr finden, daß niemand stärker auf den gegenwärtigen Zustand schilt, als dieser Theramenes hier, und niemand sich mehr als er widersetzt, wenn wir uns einen von den Volksführern aus dem Wege schaffen wollen. Wäre er nun von Anfang an so gesinnt, so würde er zwar unser Feind sein, aber noch nicht den Namen eines Schurken verdienen. So aber ist er es erst selber gewesen, der zu dem Einverständnis und der Freundschaft mit den Lakedämoniern und zum Sturze der Volksherrschaft die ersten Schritte getan, und euch zur Bestrafung der ersten, die bei euch angeklagt wurden, am stärksten angefeuert hat, und jetzt, wo wir alle in erklärter Feindschaft zum Volke stehen, gefällt ihm unser Tun nicht mehr, weil er sich selber vor des Volkes Rache in Sicherheit bringen und uns für das Geschehene ver-

---

[1] Pour faire une omelette, il faut casser des œufs, sagte Barère, der „Anakreon der Guillotine".

antwortlich machen will. Nun ist ja doch der Verrat erstens ein weit fürchterlicheres Ding als der Krieg: denn es ist schwerer, sich vor dem versteckten Angriff zu hüten als vor dem offenen. Und eben darum ist er auch ein weit verhaßteres Ding: denn mit erklärten Feinden machen die Menschen wohl auch wieder Frieden und vertrauen ihnen aufs neue, wen sie aber beim Verrat ertappt haben, mit dem hat sich noch niemand jemals ausgesöhnt oder ihm wiedervertraut. Damit ihr euch aber überzeugt, daß er nicht jetzt zuerst auf diesem Wege wandelt, sondern von Haus aus ein Verräter ist, will ich euch an seine vorigen Taten erinnern. Erst nämlich genoß dieser Mann Ehre beim Volk um seines Vaters Hagnon willen, und ward dann doch einer der Eifrigsten, an die Stelle der Volksherrschaft die Vierhundert zu setzen, und war eine Hauptperson unter ihnen. Als er aber merkte, daß sich gegen die Oligarchie eine Gegenbewegung vorbereitete, war er wiederum der erste, dem Volke zum Führer gegen die Vierhundert zu dienen. Damit hat er sich ja bekanntlich den Namen „der Kothurn" verdient: denn wie der Schuh, den wir so nennen, an beide Füße paßt, so weiß er sich beiden Parteien anzupassen. Ein Mann, der es wert sein will zu leben, Theramenes, soll nicht darin seine Stärke suchen, erst seine Genossen zu gefährlichen Unternehmungen zu führen, und dann beim ersten Widerstand flugs die Farbe zu wechseln, sondern wie ein guter Steuermann soll er ausharren bei der Arbeit, bis er sein Schiff in den rechten Kurs gebracht hat. Wie könnte ein Fahrzeug sonst das Ziel erreichen, wenn sie bei der ersten Schwierigkeit gleich rückwärts steuern wollten? In allen Revolutionen kommen ja natürlich Menschen um. Niemand aber hat so vieler Oligarchen Ermordung durch das Volk und so vieler Volksfreunde Hinrichtung durch die Besseren verschuldet, wie du mit deiner wetterwendischen Art. Dies ist doch der Mann, der, nach der Seeschlacht bei Lesbos von den Heerführern beauftragt, die schiffbrüchigen Athener aufzufischen, sie selber nicht aufgefischt hatte, und dann doch die Heerführer durch seine Anklage zum

Tode brachte, um sich selber zu retten. Ein Mensch, von dem man klärlich sieht, daß er obenauf zu kommen sich immer bemüht, aber um seine Ehre und seine Freunde sich ganz und gar nicht kümmert, sollte der jemals Anspruch auf Schonung haben? Müssen wir uns nicht vor ihm hüten, da wir ja seine Wandlungen kennen, daß ers uns nicht ebenso macht? Darum klagen wir ihn an als einen, der auf unser und euer Verderben sinnt, und uns und euch verrät. Euch zu überzeugen, daß wir recht daran tun, erwäget auch noch dieses. Für die beste Verfassung halten wir doch die der Lakedämonier. Wenn nun dort einer von den Ephoren, statt sich der Mehrheit zu fügen, den Versuch machte, die Behörde, deren Mitglied er ist, zu tadeln und ihren Maßregeln entgegenzuarbeiten, meint ihr nicht, daß er von den Ephoren selbst, so gut wie von der ganzen Stadt der größten Strafe wert gehalten werden würde? Darum werdet auch ihr, wenn ihr vernünftig seid, nicht ihn schonen, sondern euch selber, weil ihr euch sagt, daß seine Lossprechung vielen von euren Widersachern Mut machen würde, seine Verurteilung aber euren Feinden in der Stadt und außer der Stadt ihre Hoffnungen zunichte machen wird.

Als er so gesprochen hatte, setzte er sich nieder, Theramenes aber erhob sich und sprach: Zuerst, ihr Männer, will ich auf das antworten, was er zuletzt gegen mich vorgebracht hat. Er sagt, ich hätte die Heerführer angeklagt und ihren Tod bewirkt. Aber ich habe doch nicht zuerst Anklage gegen *sie* erhoben, sondern *sie* sagten, mir wäre es aufgetragen worden, die in der Seeschlacht bei Lesbos Verunglückten aus dem Meere aufzufischen, und ich hätte es nicht getan. Und als ich zu meiner Verteidigung geltend machte, des Sturmes wegen hätte man nicht einmal die See befahren, geschweige denn die Schiffbrüchigen auflesen können, so gab die Bürgerschaft mir recht, die Heerführer aber machten den Eindruck, als ob sie sich selber anklagten: denn sie sagten, es wäre möglich gewesen, die Männer zu retten, und sie hatten sie doch ihrem Schicksal über-

lassen und auf und davon fahren wollen. Ich wundere mich freilich nicht, daß Kritias die Sache falsch aufgefaßt hat. Denn er war ja gar nicht dabei zugegen, sondern war damals in Thessalien beschäftigt, in Gemeinschaft mit Prometheus eine Volksherrschaft einzuführen und die leibeigenen Ackerleute gegen ihre Herren zu bewaffnen. Möchte von dem, was Kritias damals dort betrieb, hier niemals etwas geschehen! Das freilich geb ich ihm zu: wenn jemand euch von der Regierung verdrängen will und eure Feinde stark zu machen am Werke ist, der verdient die höchste Strafe. Wer von uns aber darauf hinarbeitet, das werdet ihr, glaub ich, am besten beurteilen, wenn ihr bedenkt, was jeder von uns früher getan hat und gegenwärtig tut. Anfangs als wir euch in den Rat beriefen und Behörden ernannten, und die Menschen, die alle Welt als Sykophanten kannte, vor Gericht zogen, waren wir doch alle einig. Als aber diese hier anfingen, Männer ohne Tadel festnehmen zu lassen, da fing ich an, in Gegensatz zu ihnen zu treten. Wußte ich doch, daß wenn Leon von Salamis hingerichtet würde, der im Rufe stand, ein tüchtiger Mann zu sein, und wirklich einer war, und der durchaus nichts Ungerechtes tat, daß dann die Leute gleichen Schlages Furcht bekommen, und weil sie Furcht hatten, unserer gegenwärtigen Regierung feind sein würden. Ebenso als sie den Nikeratos, des Nikias Sohn, festnahmen, der erstens ein reicher Mann war, und zweitens ebensowenig wie sein Vater jemals eine demokratische Gesinnung an den Tag gelegt hatte, erkannte ich, daß seinesgleichen unsere Widersacher werden würden. Auch als ihr den Antiphon umbrachtet, der im Kriege auf eigene Kosten zwei wohlbemannte Kriegsschiffe gestellt hatte, begriff ich, daß überhaupt alle, welche sich im Dienste der Vaterstadt eifrig erwiesen hatten, voll Argwohns auf uns blicken würden. Ebenso widersprach ich, als sie beschlossen, es solle jeder von uns einen von den Beiwohnern festnehmen. Denn es war ja offenbar, daß wenn die umgebracht wurden, sämtliche Beiwohner Feinde unserer Regierung werden würden. Ich widersprach auch, als die Masse

der Bürger entwaffnet wurde, weil ich dafürhielt, daß wir unsere Stadt nicht schwach machen dürften. Denn auch die Lakedämonier, das sah ich wohl, hatten uns nicht darum errettet, damit wir klein und ihnen Hilfe zu leisten unfähig werden sollten. Wenn sie danach begehrten, brauchten sie uns ja nur noch kurze Zeit mit dem Hunger zuzusetzen, dann wäre gar niemand von uns übriggeblieben! Auch daß die Dreißig eine Besatzung in Sold nahmen, gefiel mir nicht: denn wir konnten ja von den Bürgern selber so viele auf unsere, der Regierenden, Seite herübernehmen, wie wir brauchten, um mit Leichtigkeit der Regierten Herr werden zu können. Da ich nun sah, daß viele in der Stadt feindselig gegen unsere Regierung gesinnt und viele in die Verbannung getrieben worden waren, so war ich wieder nicht einverstanden damit, daß Thrasybulos, daß Anytos, daß Alkibiades verbannt würden. Denn ich wußte, daß auf diese Art die Gegenpartei stark werden würde, wenn so die Volksmasse tüchtige Führer erhielte, und daß sich denen, die sich zu Führern aufzuwerfen Lust hatten, viele Mitstreiter darbieten würden. Wer nun solche Warnungen offen ausspricht, verdient der als Freund oder als Verräter zu gelten? Nein, Kritias, nicht die uns abhalten wollen, uns viele Feinde zu machen, nicht die uns ermahnen, recht viele Bundesgenossen zu gewinnen, nicht die machen unsere Feinde stark, sondern weit mehr die den Leuten widerrechtlich das Ihre wegnehmen und die unschuldigsten Menschen ums Leben bringen, die sinds, welche die Zahl unserer Gegner vermehren, und aus schmählicher Gewinnsucht nicht nur ihre Freunde verraten, sondern auch sich selber. Wenn ihr nicht sonst schon überzeugt seid, daß ich Wahrheit rede, so überlegts einmal so: glaubt ihr, daß Thrasybulos und Anytos und die anderen Verbannten lieber wünschen werden, daß hier geschehe, was ich rate, oder was diese tun? Ich für mein Teil meine, jetzt denken sie, alles sei voll von Mitstreitern für sie, wenn aber der überwiegende Teil der Bürgerschaft uns freundlich gesinnt wäre, so würden sie auch nur den Ver-

such, unser Land zu betreten, für schwer ausführbar halten. Was er weiter gesagt hat, daß es meine Art wäre, immer einmal die Farbe zu wechseln, das zu prüfen, zieht auch einmal dies in Betracht! Die Vierhundert einzusetzen, hatte ja doch das Volk selber beschlossen, weil es sich hatte belehren lassen, die Lakedämonier würden jeder Regierung eher als der Volksregierung Vertrauen schenken. Als aber die Lakedämonier durchaus keine gelindern Saiten aufzogen, und unsere Heerführer Aristoteles, Melanthios und Aristarchos am Hafeneingang ein Schanzwerk zu erbauen anfingen, in das sie offenbar die Feinde einlassen wollten, um sich und ihrem Anhange die Stadt zu unterwerfen, wenn ich das damals bemerkt und verhindert habe, habe ich mich damit als Verräter meiner Freunde erwiesen? Den Kothurn nennt er mich, weil ich mich beiden Parteien anpassen wolle. Wer aber keiner Partei paßt und gefällt, bei den Göttern, wie soll man den wohl nennen! Du galtest ja doch unter der Volksherrschaft für den ärgsten Feind des Volks, und unter der Herrschaft der Besten hast du dich als ärgsten Feind der ehrlichen Leute erwiesen. Ich dagegen, Kritias, habe zwar allezeit die bekämpft und bekämpfe sie noch, die da meinen, wir hätten nicht eher eine wahre Volksherrschaft, als bis auch die Sklaven und die Menschen, die aus Armut die Stadt um eine Drachme[1] zu verkaufen imstande wären, Anteil an der Ratmannsdrachme erhielten, aber ich bin ebensogut allezeit auch deren Gegner, die da meinen, nicht eher eine annehmbare Oligarchie zu haben, als bis sie die Stadt dahin gebracht hätten, sich von wenigen knechten zu lassen. Dahingegen die Stadt im Einverständnis und in Gemeinschaft mit denen, die ihr mit Rossen oder Schilden Dienste leisten können, zu regieren, das habe ich vordem für das Beste gehalten, und die Farbe wechsele ich auch jetzt nicht. Kannst du einen Fall anführen, Kritias, wo ich im Bunde mit Demokraten oder Gewaltherrschern die

---

[1] Eine Drachme war der Tagessold der Ratmänner.

Schönundguten ihres Anteils an der Regierung zu berauben versucht habe, so nenn ihn! Denn wenn du mich überführst, daß ich das jetzt tue oder jemals früher getan habe, dann geb ich dir zu, daß ich die schlimmste Todesstrafe verdiene.

Als er seine Rede geschlossen hatte, unter lauten und deutlichen Beifallskundgebungen des Rates, erkannte Kritias, daß die Versammlung, wenn er sie abstimmen ließe, seinen Feind freisprechen würde. Das aber, dachte er, könne er nicht überleben. Er sprach daher erst einige Worte mit den Dreißig, dann ging er hinaus und hieß die jungen Männer, welche die Dolche bei sich führten, offen an die Schranken des Beratungsraums herantreten. Wieder hereingetreten, sprach er: Nach meiner Meinung, ihr Herren vom Rate, hat ein leitender Mann, wie er sein soll, wenn er seine Freunde sich einer Täuschung hinzugeben im Begriffe sieht, dagegen einzuschreiten. Das werde ich also tun. Sagen uns doch auch die Männer, die hier an den Schranken stehen, sie würden es uns nicht gestatten, wenn wir den Mann losgeben wollten, der ganz offenbar die Oligarchie untergräbt. Nun steht in den neuen Gesetzen, daß von denen, die zu den Dreitausend gehören, niemand zum Tode gebracht werden darf ohne eueren Urteilsspruch, über die aber, die nicht im Verzeichnis der Dreitausend stehen, wir, die Dreißig, Gewalt über Leben und Tod haben sollen. Ich streiche darum den Theramenes hier aus dem Verzeichnis, nach einmütigem Beschlusse von uns, den Dreißig. Und nun verurteilen wir ihn zum Tode! Als Theramenes das hörte, sprang er an den Altar und rief: Ich aber richte an euch, ihr Männer, die allergerechteste Bitte, daß ihr nicht dem Kritias das Recht gebt, mich oder wen er von euch Lust hat, aus dem Verzeichnis zu streichen, sondern daß über euch, wie über mich, nach dem Gesetze Gericht gehalten werde, das diese selber für die Dreitausend gegeben haben. Das weiß ich wohl, bei den Göttern, dieser Altar wird mir nichts nützen, aber ich will es an den Tag bringen, daß diese nicht bloß gegen die Menschen kein

Unrecht scheuen, sondern auch gegen die Götter keinen Frevel. Von euch aber, ihr Schönundguten, soll michs doch wundern, wenn ihr nicht euch selber beizuspringen waget, da ihr doch wißt, daß mein Name nicht leichter auszustreichen ist als euer aller Namen. Darauf rief der Herold der Dreißig den Befehl an die Elf aus, Theramenes zu ergreifen, und als die samt ihren Dienern herankamen, geführt von Satyros, dem Gewalttätigsten und Unverschämtesten unter ihnen, sprach Kritias zu ihnen: Den Theramenes hier haben wir nach dem Gesetz zum Tode verurteilt und übergeben ihn euch Elfen; nehmt ihn und führt ihn ab, und besorget das Weitere! Darauf riß ihn Satyros mit Hilfe der Diener vom Altare los, indes Theramenes die Menschen und die Götter zu Zeugen rief, was ihm geschehe. Aber die Männer vom Rate blieben stille. Denn sie sahen an den Schranken die Genossen des Satyros bereitstehen und wußten recht gut, daß die mit Dolchen versehen waren, und sie sahen den Platz vor dem Rathause erfüllt von Kriegern der Burgbesatzung. So schleppten die Elf den Theramenes über den Markt, der mit lauter Stimme das Volk zum Zeugen rief, wie er behandelt werde. Noch ein Wort von ihm erzählt man sich. Als Satyros ihm zurief, es werde ihm schlimm gehen, wenn er nicht schweige, habe er gefragt: Und wenn ich schweige, wird mirs dann nicht schlimm gehen? Und als er im Gefängnis den Schierlingsbecher hatte trinken müssen, soll er, wie im Kottabosspiel, die Neige zu Boden geschleudert haben mit dem Ausruf: „Für den schönen Kritias!“ Ich weiß wohl, das sind nur Worte, die nichts ändern konnten. Aber es gefällt mir von dem Manne, daß ihm auch im Angesichte des Todes Witz und Scherz nicht aus der Seele wichen.

Xenophon berichtet dann noch die weiteren Taten des Kritias und seiner Genossen, zuletzt die abscheulichste von allen, die Abschlachtung der Eleusinier. Nachdem unter des Thrasybulos und Anytos Führung eine Schar Verbannter aus Böotien in Attika eingedrungen war, und über eine Heeresabteilung der

Dreißig einen Erfolg davongetragen hatte, zogen diese die Möglichkeit in Betracht, daß sie Athen nicht würden behaupten können, und beschlossen, sich für diesen Fall den festen Grenzort Eleusis als letzte Zuflucht zu sichern. Unter Kritias Führung zogen sie dorthin, an der Spitze der ihnen ergebenen Ritterschaft. Die in Eleusis wohnenden Athener gehörten ohne Zweifel, wenigstens der großen Mehrzahl nach, nicht zu den Dreitausend, es ließ sich also annehmen, daß sie der Herrschaft der Dreißig abgeneigt waren. Indessen sie waren waffenlos und hätten dem Befehl, den Ort zu räumen, keinen Widerstand leisten können. Freilich aber würden sie sich wohl meistens dann der Schar des Thrasybul und Anytos angeschlossen haben. So zog Kritias den Weg des Trugs und Massenmordes vor. Er entbot sie in ein öffentliches Gebäude am Meeresstrande zur Musterung: er wolle feststellen, wie groß ihre Zahl sei, und wie stark die Besatzung sein müsse, mit deren Hilfe sie den Platz gegen einen Angriff von außen würden halten können. Die Aufgebotenen erschienen, ihre Namen wurden aufgeschrieben, dann mußten sie einer nach dem anderen den Raum durch eine nach dem Strande führende Pforte verlassen. Dort sogleich gefesselt, wurden sie zusammen nach Athen geführt und den Elfen überantwortet. Anderen Tags beriefen die Dreißig ihre Dreitausend in das Odeion, den perikleischen Prachtbau für musikalische Preiskämpfe. Darin stand die lakonische Burgbesatzung in Waffenrüstung aufmarschiert. Kritias aber sprach zu den Dreitausend also: „Ihr Männer, wir gründen die neue Verfassung für eueren Nutzen, nicht weniger als für unseren eigenen. An ihren Ehrenrechten werdet ihr teilhaben, darum müßt ihr auch die Gefahren ihrer Gründung teilen. Heute nun sollt ihr den Eleusiniern das Todesurteil sprechen, damit ihr das gleiche wie wir zu hoffen und das gleiche wie wir zu fürchten habet.“ Darauf hieß er sie vor aller Augen ihre Stimmsteine abgeben. Daß die Gefangenen hierauf verurteilt und hingerichtet wurden, hat Xenophon noch erst zu berichten gar nicht für nötig gehalten.

Mit hellem Witze hatte in seiner Verteidigungsrede Theramenes die Unechtheit der Entrüstung über Parteiuntreue beleuchtet, die sein Feind gegen ihn ausspielte. Er, der Kothurn, war in solcher Untreue ein schuldloses Kind gegen Kritias, der in der Zeit von den Vierhundert bis zu den Dreißig einen vollen Kreislauf politischer Wandlungen vollzogen hatte. Erst in jener sarkastischen Lobrede auf den Radikalismus athenischer Volksregierung Stimmung machend gegen die auf Milderung der demokratischen Härten gerichteten Reformwünsche der Gemäßigten und für das revolutionäre Trachten nach einer ebenso radikalen Oligarchie, – dann als diese Oligarchie gegründet und rasch wieder zusammengebrochen war, im Bunde mit den Gemäßigten durch Brandmarkung seiner gestürzten Gesinnungsgenossen im Anschluß an den Tyranniskandidaten Alkibiades Sicherheit suchend, – darauf, in dessen Sturz verwickelt, im Ausland als Volksaufwiegler und Helfer bei Gründung einer Tyrannenherrschaft auftretend, endete Kritias in der Vaterstadt als Haupt einer nicht nur das Volk, sondern auch Recht und Menschlichkeit mit Füßen tretenden, die Gemäßigten unter seinen weiland Freunden in Tod und Verbannung treibenden oligarchischen Willkürherrschaft. Und doch in allen diesen gewaltsamen Sprüngen seines politischen Treibens ist er sich auch wieder gleichgeblieben, denn sie alle waren Blüten desselben Stammes, des rücksichtslos mit List und Gewalt sein Ziel verfolgenden Machthungers, dem da Recht, Sittlichkeit, Gemeingefühl leere Worte sind, daran zu glauben Torheit, sie zu Leitsternen des eigenen Tuns zu machen Narrheit ist.

Zu philosophieren, ethisch zu philosophieren, hatte wohl Kritias schon begonnen, ehe er als Folger des Sokrates sich von ihm dialektisch schulen ließ, Autorität auch innerlich, wie so manchem anderen Jünger, war ihm Sokrates wohl nie gewesen. Das Haupt der Dreißig aber hatte natürlich weder Zeit noch Neigung zum Redekampf mit dem alten Meister. Hätte ihn Lust und Laune dazu angewandelt, in Verlegenheit würde er

sich nicht gefühlt haben, sein Tun und Trachten philosophisch zu rechtfertigen. Daß es nicht nur naturnotwendig, sondern auch sittlich ganz in der Ordnung sei, wenn der Mensch suche, was ihm für sich selber gut, bekömmlich und angenehm dünke, diesem Ausgangssatze der sokratischen Ethik hätte er bereitwilligst zugestimmt. Wenn Sokrates weiter zur Bedingung für den Erfolg solches Suchens das Bemühen des Suchenden um seine persönliche Vervollkommnung, um die höchste Steigerung seiner Kraft und Einsicht machte, so würde auch dagegen Kritias wohl nichts eingewendet haben. Um so schärfer aber hätte er des Sokrates Lehre bestritten, daß der Weg zum eigenen Wohlbefinden durch das Sorgen für das Wohlbefinden der anderen führe, daß in der Förderung des Wohls der Volksgenossen sich der Herrschergeist und der Herrscherberuf zeige, daß wer in diesem Sinne die Seinen regiere, wer, selbst ein Schönundguter, sie zu Schönundguten auszubilden tätig sei, die Krone des höchsten eigenen Glückes errungen habe. Kritias meinte die Konsequenzen jenes Ausgangssatzes reiner und richtiger zu ziehen, wenn er, aus dem Trachten des einzelnen die Sorge um das Wohl der anderen ganz ausschaltend, ihn die anderen als Mittel zu *seinem* Wohlbefinden ohne Rücksicht auf ihres *ausnutzen* lehrte. Die vagen Vorstellungen von Rechts- und Tugendpflichten, die für den unphilosophischen frommen Biedermann dem freien Ausgreifen des Lustbegehrens Schranken zogen, suchte Sokrates zu klären und zu steigern, indem er sie zu *Begriffen* ausbildete, zu festigen und zu begründen, indem er sie aus dem Lustbegehren oder doch aus dem Drange des Menschen nach dem *Guten* ableitete. Kritias zog es vor, sie wegzuvernünfteln. Er warf das köstliche Erbe weg, mit dessen Spendung an das Menschengeschlecht jener Zeus des Protagoras, des Prometheus Feuergabe ergänzend, dauerhafte menschliche Gemeinschaften erst möglich gemacht hatte, das Schamgefühl und das Rechtsgefühl, und philosophierte sich so, nicht unähnlich unseren Max Stirner und Friedrich Nietzsche, zurück zu „der Stärke tierisch

wildem Recht". Aber diese Modernen waren lediglich Theoretiker. Sie dachten gar nicht daran, ihre Lehre in Taten umzusetzen, und konnten sich darum ruhig sonnen in dem Hochgefühl, mit Übermenschengeistesstärke sich freigemacht zu haben von allem, was uns gemeine Menschenkinder innerlich bindet. Kritias hat das noch stolzere Bewußtsein, seine Grundsätze als echter Herrenmensch im Leben zur Geltung gebracht zu haben, bezahlen müssen mit der Erfahrung von der Kurzlebigkeit seines Herrentums. Wir aber fragen uns wohl staunend: Wie konnte ein weiland Sokratesjünger sich in dieser Rolle gefallen? Wie konnte ein so feinsinniger, so hochgebildeter Geist die logische Konsequenz so weit treiben, sich zu Taten frecher, räuberischer, tückischer Mordsucht zu erniedern? Wie konnte der philosophische Dichter zum mitleidlosen reißenden Tiere werden? Wie wars möglich, daß sich in ihm das angeborene Menschlichkeitsgefühl, der durch Erziehung und Studium doch wohl noch gesteigerte Sinn für das Schöne und Edle nicht wirksamer auflehnten gegen solche Anwendung des Satzes vom Rechte des Starken zur Aufopferung seiner Mitmenschen? Die Rachelust, der Haß gegen das Volk, das ihn verbannt hatte, das Gefühl der Gefahr, in der er schwebte, mögen es ihm erleichtert haben, jede weichere Regung zu ersticken. Indessen ist Kritias in seinem Zeitalter zwar das auffallendste, aber nicht das einzige Beispiel der Verbindung so widersprechender Züge in einer Menschenseele. Die Alkibiades, Theramenes, Lysandros, Dionysios, wenn auch alle von ihm und voneinander verschieden, waren ihm doch alle wesensverwandt. Ja es scheint, als wären Jahrhunderte von so hoch gesteigertem und reich entfaltetem Geistes- und Sinnesleben, wie es die perikleischen und platonischen Zeiten erfüllte, ganz besonders geeignet, Menschen von genialer Ruchlosigkeit hervorzubringen. Als Italien die Geister jenes griechischen Zeitalters aus zweitausendjährigem Schlummer zu neuem Leben weckte, zeugte es selber ähnliche Gestalten. Und wenn ein Machiavelli seinen Landsleuten einen Cesare Borgia als

Musterstaatsmann anpreisen durfte, wie könnten wir es dem greisen Plato verdenken, daß er den Oheim Kritias, nicht eben als den Führer der „dreißig Tyrannen“, aber als einen Mann von hohem Geiste und Träger solonischer Familientraditionen, in einem Gespräch, dem er seinen Namen gab, zu feiern unternahm?

Xenophon

Dem abtrünnigen, ja zum Feinde des Meisters gewordenen Jünger stehe der Getreueste der Getreuen gegenüber, Xenophon, des Gryllos Sohn. Nicht einem der alten Eupatridengeschlechter, aber doch einem begüterten athenischen Hause entsprossen, soll er als Jüngling durch seine Schönheit, wie mancher andere hübsche Junge, des Sokrates Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, aber der Meister der prüfenden Frage fand mehr in ihm. Denn wohl acht bis zehn Jahre lang, bis der junge Mann Athen verließ, scheint ihn Sokrates seines vertrauteren Umgangs gewürdigt zu haben, – eines täglichen Umgangs, läßt sich annehmen, soweit nämlich der Verkehr beider nicht durch Kriegsdienste des Jüngeren unterbrochen wurde, die er sicherlich oft, in oder außer Attika, wahrscheinlich in den Reihen der athenischen Reiterei (oder Ritterschaft) zu leisten gehabt hat. Denn es waren die letzten Jahre des großen Kriegs, den von 431 bis 404 v. Chr. die Lakedämonier und deren Verbündete, die peloponnesischen Städte nebst den Megarern, Böotern, Lokrern, Phokern, später auch die kleinasiatischen Satrapen des Perserkönigs und zuletzt dessen jüngerer Sohn und Statthalter Kyros gegen das Volk der Athener führten. Das stolze Gebäude athenischer Macht, durch schwere Kriegsunfälle und inneren Zwiespalt erschüttert, begann zu wanken. In Attika selbst hielt ein feindliches Heer von dem befestigten Flecken Dekeleia aus die Stadt selber in Schach und wehrte den Bürgern die Nutzung ihres Landes, und draußen rangen die Athener zur See und zu Lande um die Behauptung oder Wiedergewinnung ihrer Besitzungen im Ägäischen Meer und an den Küsten Kleinasiens und der hellespontischen Gewässer in wechselvollen, ausdauernden, aber zuletzt unglücklichen Kämpfen, deren Beschreibung in Xenophons „Griechischen Geschichten" nicht nur den Zeitgenossen, sondern auch den Teilnehmer und sachverständigen Beobachter erkennen läßt. Dem Zusammenbruche des athenischen Reichs folgte auf dem Fuße der Umsturz der athenischen Demokratie (404 v. Chr.),

aber das oligarchische Regiment, das an ihre Stelle trat, erlag schon nach kurzer Zeit (403) einer Erhebung der Volksfreunde. Mit der Volksherrschaft ward aber nicht auch das athenische Reich wiederhergestellt, ja die Stadt Athen selbst blieb ihren lakedämonischen Besiegern noch eine Reihe von Jahren zur Heeresfolge verpflichtet. Xenophon, geboren vermutlich um 430 v. Chr., war unterdessen zum Manne herangereift. Sein vertrauter Umgang mit Sokrates, sein Zuhören, und oft gewiß auch seine Teilnahme, bei dessen erziehenden, untersuchenden oder streitenden Gesprächen hatte ohne Zweifel nicht nur seine sittlichen Begriffe geklärt und seine sittliche Gesinnung gefestigt, sondern auch seine Denkkraft und Redefertigkeit mächtig gefördert, aber sein Geist war doch weit mehr als auf begriffliche Erörterungen oder Verfolgung philosophischer Gedankenreihen gerichtet auf ein tätiges Leben in einem großen Sinn, in Gemeinschaft mit anderen und als Führer anderer. Davon jedoch, daß er in die politischen Parteikämpfe seiner Vaterstadt tätig einzugreifen, etwa in der Volksversammlung oder vor Gericht, wie mancher junge Mann, als Sprecher aufzutreten versucht, oder daß Sokrates ihn, wie andere seiner Folger, auf diesen Weg gewiesen hätte, hören wir nichts. Sein Ehrgeiz ging wohl von Haus aus mehr dahin, im Kriege seine Tatkraft zu entfalten und seine Führergabe zu erproben. Aber die heruntergekommene Vaterstadt führte keine Kriege mehr. Da eröffnete sich ihm von der Fremde her eine noch unbestimmte, aber lockende Aussicht auf ein Feld für seine Tatenlust. Ein mit ihm, wir wissen nicht woher, befreundeter junger Böoter, Proxenos, führte eben dem Perserprinzen Kyros, dem Statthalter des vorderen Kleinasiens, eine in Griechenland geworbene Söldnerschar zu und lud den athenischen Freund ein, ihn in das prinzliche Heerlager zu begleiten und sich durch ihn mit dem hochbegabten und hochstrebenden jungen Fürsten anfreunden zu lassen, der ihm höher stehe als seine Vaterstadt. Die Lockung war stark, aber Xenophon doch zu sehr gutes Kind, um die Sache nicht erst mit

dem geliebten Meister zu beraten. Der riet ihm, beim Gotte zu Delphi anzufragen. Denn er fürchtete, die Stadt möchte es seinem Zögling übelnehmen, wenn er die Freundschaft des Mannes suchte, der sich ihr in dem eben beendeten Kriege so feindlich erwiesen hatte, und hätte es sicher lieber gesehen, daß Xenophon seine junge Kraft für den vaterländischen Dienst aufsparte. Der Jüngling gehorchte dem Rat, aber mehr dem Wort als dem Sinne nach: er fragte in Delphi an, welchem Gotte er zu opfern habe, um seiner Reise den besten Ausgang zu sichern, und erhielt die gewünschte Auskunft. Sokrates schalt ihn, daß er nicht gefragt hatte, ob er die Reise überhaupt unternehmen sollte, meinte aber doch, nun bliebe nichts übrig, als dem Bescheide Apollos zu folgen. Und so tat Xenophon den Schritt, der über sein Leben entschied.

Zur Unterwerfung eines kleinasiatischen Gebirgsvolkes, hieß es, habe Kyros die griechischen Söldnerhaufen, die ihm von verschiedenen Seiten zuzogen, angeworben. Doch was von den Söldnerführern manche ahnten, aber nur einer wußte, geschah: Kyros führte die geworbenen Griechen samt seinen asiatischen Truppen in das Innere des Reichs, um seinem Bruder, dem Großkönig Artaxerxes, die Krone vom Haupte zu reißen. In der Entscheidungsschlacht am linken Euphratufer, unweit von Babylon, schlugen die Griechen den gegenüberstehenden Flügel des königlichen Heers, ohne ihrerseits auch nur einen Mann zu verlieren, mit dem ersten Sturmangriff in die Flucht, aber Kyros selbst büßte im Handgemenge mit seinem königlichen Bruder und dessen Leibwächtern sein Leben ein. Dem siegreichen, aber verwaisten Griechenheer fehlten die Lebensmittel. Der Aufforderung, vor dem König die Waffen zu strecken, widerstanden die Heerführer, aber sie ließen sich durch Versprechungen über die mesopotamischen Kanäle und den Tigris hinüber noch tiefer ins Innere locken und wurden dann, als sie der Einladung zu weiteren Verhandlungen in das Perserlager gefolgt waren, verräterisch festgenommen und umgebracht. Im unbekannten entlegenen

Lande, von der Heimat und dem Meere durch zwei große Ströme und durch breite und hohe Gebirge getrennt, von übermächtigen feindlichen Heeren und streitbaren Völkern umgeben, der eigenen Führer beraubt, war das griechische Heer auf dem Punkte, sich verloren zu geben. Da unternahm es der durch kein äußeres Pflichtband mit ihm verbundene athenische Sokratesjünger, die dumpf und tatlos einem schmachvollen Ende entgegenstarrenden Männer zum Bewußtsein ihrer inneren Stärke, zur Tatkraft griechischen Gemeingefühls und zu hoffendem Mannesmut aufzurütteln, und es gelang ihm. Von der Vernunft und Begeisterung seines Zuredens fortgerissen, beschloß das zu einer Volksgemeinde versammelte Heer, alle weiteren Verhandlungen mit dem Feinde abweisend, sich den Weg nordwärts zur Küste des Schwarzen Meeres zu erkämpfen. Von den neuen Führern, die sich die Abteilungen des Heeres selbst gewählt hatten, war der noch nicht dreißigjährige Xenophon wohl der jüngste, aber das Verdienst der glücklichen Ausführung war, wie das des Entschlusses, vornehmlich sein Verdienst. Alle Angriffe der verfolgenden persischen Reiter- und Schützenscharen auf die Flanken und die von Xenophon geführte Nachhut des am linken Tigrisufer gebirgswärts ziehenden Heeres wurden abgewiesen, dann ward zuerst, im Spätherbste des Jahres 401 v. Chr., der Weg durch das Gebirge von Kurdistan in einer Reihe schwerer Kämpfe mit den Bewohnern erzwungen, die Tigrisquelle umgangen, der südliche Arm des oberen Euphrats überschritten, und darauf in einer langen Reihe winterlicher Märsche der Weg durch die Schneemassen des armenischen Hochlands zu den griechischen Pflanzstädten im Südostwinkel des Schwarzen Meeres gesucht, gefunden und mit beträchtlichem, aber immerhin noch mäßigem Menschenverlust durchgefochten. Wie umsichtig, tatkräftig und erfinderisch Xenophon die Angriffe der verfolgenden, begleitenden oder entgegentretenden Feinde abgewehrt, mit welcher nie erlahmenden Spannkraft er in diesen neun Monaten anhaltender Strapazen durch Ermunterung, Beispiel, vernünftiges

Zureden und, wenn nötig, strafendes Eingreifen, in Gefahren und Verlegenheiten, in Ermüdung, Mangel, Frost diese Tausende aus allen Teilen Griechenlands zusammengekommener Männer, die, wie sie ihn in einer begeisterten Stunde zum Führer erkoren hatten, ihn in irgendeiner Stunde des Unmuts seines Befehlsamtes wieder entkleiden konnten, wie er diese so lange bei Mut und Gehorsam zu erhalten verstanden, wie er dann, als angesichts der befreundeten See und der griechischen Küstenstädte der Geist des Übermuts, der Selbstsucht und Raublust im Heere erwachte, wie er es da zu einer in geordneten Versammlungen vernünftig verhandelnden, richtenden und beschließenden Kriegergemeinde zu vereinen und durch die Macht seiner Rede die gegen ihn selbst erhobenen Anklagen zu entkräften, die Zuchtlosigkeit zu bannen und den Heereskörper zusammenzuhalten, das wohlbegründete Mißtrauen der Küstenstädte wie den grundlosen Argwohn der lakedämonischen Befehlshaber am Schwarzen und am hellespontischen Meer zu entwaffnen verstand, und endlich, nach neuen Kriegstaten und Leiden in Thrazien, den noch sehr ansehnlichen Rest seiner „Zehntausend" den Lakedämoniern als einen festen Kern ihres sich zum Kriege gegen den Perserkönig in Kleinasien sammelnden Heeres übergeben konnte, – das alles hat zwar nur er selbst uns erzählt in seiner Geschichte des Kyrosfeldzuges, aber die Alten haben ihm geglaubt und auch wir können seiner Erzählung den Glauben nicht versagen, sie trägt zu deutlich den Stempel der Wahrheit. Sie zeigt uns aber den Erzähler und Helden, wie als echten Sohn seiner Vaterstadt, so als echten Sokratesjünger. An geordnete gemeinsame Beratung gemeinsamer Angelegenheiten war jeder junge Athener gewöhnt, der Glaube an die Macht vernünftigen belehrenden Zuredens und einige Gewandtheit im Gebrauche der Rede war jedem anerzogen. Sokrates aber war unermüdlich gewesen, den jungen Leuten, die sich an ihn schlossen, begreiflich zu machen, einerseits, daß die Selbsterziehung zur Herrschaft über die eigenen Triebe und Lüste, und die Ausbildung des Leibes wie der

Seele zur höchsten Tüchtigkeit die Ehre des Jünglings und des Mannes sei, und auf der anderen Seite, daß wer andere führen wolle, nicht nur den Willen und die Kraft haben müsse, sie zu ihrem eigenen Besten zu führen, sondern daß er auch verstehen müsse, davon, daß er beides habe, sie durch Wort und Beispiel zu überzeugen. Des jungen Xenophon Seele war für die Saat solcher Lehren fruchtbarer Boden gewesen, aber bei seiner angeborenen Lust am Kriege und an der Kunst des Krieges war es ihm das höchste Ziel des Strebens, ein Heer so führen zu lernen, daß es dem Befehl des Führers denjenigen Gehorsam leiste, der allein Dauer und Erfolg verheiße, nämlich willigen Gehorsam. Dies ist der Grundgedanke seiner meisten Schriften, der Grundzug in dem Idealbilde eines Heerführers, Eroberers und Herrschers, das er in seiner aus geschichtlicher Wahrheit und lehrhafter Dichtung seltsam zusammengewebten Kyropädie seinen Zeitgenossen entwarf, – denn sonderbar genug erkor er sich zur Verkörperung seines Ideals den Gründer des Reiches, auf dessen Bekämpfung sein eigener Feldherrnruhm beruhte, den älteren Kyros. Aber auch in der „Anabasis“, die den Feldzug des jüngeren Kyros und den Rückzug seiner griechischen Söldner erzählt, leuchtet an vielen Stellen derselbe Gedanke so stark hervor, daß er auch diesem sonst rein geschichtlichen Werke etwas von dem Charakter einer Lehrschrift mitteilt.

Xenophons böotischer Freund Proxenos hatte ihn einst geködert mit der Versicherung, ihm sei der Perserprinz werter geworden als seine Vaterstadt. Daß Xenophon der Lockung folgte, hat ihm Gelegenheit zu Taten gegeben, die ihn zum Range einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit erhoben haben – denn durch den Feldzug der Kyrossöldner und ihre glückliche Heimkehr aus dem Herzen des Perserreiches wurde die ungeheuere innere Überlegenheit griechischer Heere über persische beiden Nationen zum vollsten Bewußtsein gebracht und der Siegeszug Alexanders des Großen wirksam vorbereitet –, aber Xenophon selber ist durch jene seine Taten, wie zu einem

berühmten, so auch zu einem heimatlosen Manne geworden. Er kehrte vermutlich, nachdem er die Kyrossöldner dem lakedämonischen Befehlshaber am Hellesponte Thibron übergeben hatte, im Sommer 399 nach Athen zurück, wo er, wie es scheint[1], bei seinem Aufbruch zu Kyros eine junge Frau zurückgelassen hatte. Ob er diese bei der Heimkehr noch vorfand, wissen wir nicht. Aber sein geliebter Meister Sokrates war von der Welt geschieden, und die Art seines Scheidens machte dem Jünger seine Vaterstadt nicht werter. So widerstand er nicht dem Rufe der lakedämonischen Heerführer und seiner eigenen alten Kriegsgenossen zur Rückkehr in das griechische Kriegslager im vorderen Kleinasien. Mehrere Jahre, scheint es, hat er dort, unter lakedämonischem Oberbefehl, die ehemaligen Kyrossöldner angeführt, und als im Jahre 396 der lakedämonische König Agesilaos den Kampf gegen den Perserkönig als eine griechische Nationalsache in größerem Maßstabe zu führen unternahm, hat er, in diesem einen Heerführer nach seinem Herzen erkennend, sich zu engster Freundschaft an ihn angeschlossen. Aber des Agesilaos Traum von einem griechischen Siegeszuge in das Innere des Perserreichs verflog geschwind. Nicht allein das athenische Volk, auch Böotier und Korinther, einst eifrige Helfer der Lakedämonier im Kriege gegen Athen, ertrugen die harte spartanische Herrschaft über Griechenland, welche die Frucht jenes Krieges gewesen war, mit dem äußersten Widerwillen. Dem Agesilaos hatten sie zum Kriege gegen den Großkönig den Zuzug verweigert, und während der lakedämonische König im kleinasiatischen Küstenlande seinen Vormarsch nach dem inneren Asien vorzubereiten bemüht war, bestimmten griechische Ratgeber den König Artaxerxes, zur Vernichtung der einst unter tätigster Beihilfe des Prinzen Kyros errungenen lakedämonischen Seeherrschaft eine mächtige Flotte auszurüsten, und ging ein persischer Sendling griechischer Nation mit wohl-

---

[1] Der Sokratiker Äschines ließ in einem seiner Dialoge Aspasia mit dem jungen Xenophon und dessen Gattin disputieren.

gefülltem Beutel nach Griechenland, um ein Bündnis der mißvergnügten Städte mit dem Perserkönig zustande zu bringen. Beide Schritte hatten vollen Erfolg. Die persische Armada, deren bester Teil die Flotte des griechischen Beherrschers von Cypern, Evagoras, und deren Führer der vor den Lakedämoniern zu Evagoras entflohene Athener Konon war, schlug die spartanische Flotte bei Knidos aufs Haupt, und im Mutterlande erhoben sich Athener, Thebaner, Korinther und Argiver zu gemeinsamem Kampfe gegen die Lakedämonierherrschaft. Nun zeigte Xenophon, daß, statt des toten Perserprinzen, der spartanische Heerkönig ihm „lieber geworden war als seine Vaterstadt". Er blieb im Lager des Agesilaos, und seine Landsleute zogen die Konsequenz seines Verhaltens: sie sprachen die Verbannung über ihn aus. Als bald nachher Agesilaos, von seiner Regierung heimberufen, sein Heer über den Hellespont, auf dem Wege, den einst Xerxes gezogen war, nach Griechenland zurückführte, war Xenophon bei ihm und half ihm in der blutigen Schlacht bei Koroneia in Böotien sich durch das Heer der Thebaner und Athener den Rückweg nach Sparta erkämpfen, – aber im weiteren Verlauf des Krieges gegen seine Vaterstadt zu fechten und zu wirken, wie einst der verbannte Alkibiades, das entsprach nicht seiner Art. Alkibiades hatte sich von Athen die Herrschaft über Athen und durch Athen über Griechenland erkämpfen wollen. Dem verbannten Xenophon bot die Lage der griechischen Welt kein verheißendes Feld kriegerischer Tätigkeit. Gern nahm er darum von den Lakedämoniern das Geschenk eines schönen ländlichen Besitztums an, in Skillus bei Olympia, auf einem Gebiet, das sie einst der Stadt Elis entrissen hatten. Sein Drang nach kriegerischen Taten war gesättigt. Dafür begann sich sein Trieb zu belehrender Mitteilung zu entfalten. Hatte er doch nun seinen Zeitgenossen etwas mitzuteilen, Erlebnisse und erfahrungsbewährte Grundregeln zweckmäßigen Handelns. Sieben Jahre nur hatte er Geschichte machen helfen, nun begann der kaum Fünfunddreißigjährige Geschichte zu schreiben. Er bot der

griechischen Lesewelt seine Erinnerungen an Sokrates, seine Anabasis, seine Kyropädie, endlich eine, das von ihm herausgegebene unvollendete Werk des Thukydides abschließende Darstellung der letzten sieben Jahre des Peloponnesischen Kriegs. Aber auch das Neue, was er auf seinem Ruheposten erfuhr und erkundete, die vielfach wechselnden Kämpfe der griechischen Städte, welche das nächste Menschenalter erfüllten, unternahm er, anknüpfend an jene Fortsetzung des Thukydides, in seinen „Griechischen Geschichten" aufzuzeichnen, so, wie sich Taten und Begebenheiten seinem sittlich-politischen Gefühl und seinem Soldatenurteil darstellten. Indessen nur seine Mußestunden füllte dieses lehrhafte Erzählen dessen aus, was er erlebt „und meistens selbst erfahren" hatte. Hauptaufgabe des Lebens war ihm doch wohl, sein Gut zu bewirtschaften, sein Haus, in welchem ihm von einer zweiten Gattin aus dem asiatischen Griechenland Söhne heranwuchsen, gut zu regieren, und dies ländlich-häusliche Leben durch die Übungen der Jagd und der Reitkunst zu würzen, – Künste, zu denen, wie zur Führung eines großen ländlichen Haushalts, dann auch in kleinen Schriften den minder Erfahrenen Anleitung zu geben ihm Freude machte. Eine ganz besondere Befriedigung aber muß es ihm gewährt haben, daß er die Weihung des Beuteerlöszehntens für die Artemis von Ephesos, welche die Kyrossöldner ihm vertraut hatten, an seinem Wohnorte zur Ausführung bringen konnte; und die Art, wie er das tat, gibt uns ein Bild eines frommen, lebensfrohen und liebenswürdigen Gemüts. „Er kaufte", so erzählt er selbst, „für das Geld ein Grundstück an einer Stelle, wo der Gott es ihn geheißen hatte." Durch das Grundstück ergoß sich ein Fluß mit Namen Selinus, gerade wie zu Ephesos am Tempel der Artemis ein Fluß Selinus vorbeifließt, und in beiden Flüssen gibt es Fische und Muscheln. In dem Grundstück zu Skillus aber gab es auch jagdbares Wild von allen Arten. Er baute auch einen Altar und einen Tempel von dem geweihten Gelde, und veranstaltete von dem Zehnten der Gutsernte ein jährliches Opferfest für die Göttin, an

dem auch alle Bürger von Skillus samt den Nachbarn, Männer und Frauen, teilnahmen. Dabei gewährte die Göttin den in Zelten wohnenden Festgästen Graupen, Brot, Wein und Backwerk, und an den Opfertieren von den heiligen Weiden einen Anteil, wie auch an dem erjagten Wilde. Denn zum Feste hielten die Söhne Xenophons mit den Söhnen der anderen Bürger von Skillus eine Jagd, teils in dem geweihten Bezirke, teils im nahen Pholoegebirge, an der auch von den Männern, wer da wollte, teilnahm, und wobei Wildschweine, Rehe und Hirsche zur Strecke gebracht wurden. Die Lage des heiligen Bezirks ist am Wege von Lakedämon nach Olympia, etwa zwanzig Stadien (eine halbe Meile) von dem Tempel des Zeus zu Olympia. Es gehört dazu auch eine Wiese und ein Berggelände voll Bäume, ausreichend, um Schweine, Ziegen, Pferde und Rinder zu ernähren, so daß auch die Zugtiere der Festbesucher sich eine Güte tun können, und den Tempel selbst umgibt eine Pflanzung zahmer Bäume, die allerlei Naschobst liefern. Der Tempel aber ist dem großen Tempel in Ephesos im kleinen nachgebildet, und das Bild der Göttin gleicht dem in Ephesos so gut, wie eins von Zypressenholz einem goldenen gleichen kann. Neben dem Tempel steht eine Säule mit der Inschrift: „Dieser Ort ist der Artemis Heiligtum. Wer ihn besitzt, hat von seinen Früchten alljährlich den Zehnten zu opfern und von dem übrigen den Tempel im Stande zu halten. Wenn einer das nicht tut, so wird das die Sorge der Gottheit sein."

Ziemlich ein Vierteljahrhundert war dem Stifter dieses Heiligtums in seinem Skillus zu verleben beschieden, „jagend", wie sein Biograph sagt, „seine Freunde bewirtend und seine Geschichtsbücher schreibend". Die Zeitbegebenheiten, die er in dem jüngsten dieser Bücher zu beschreiben unternommen hatte, nahmen endlich eine seinem Gemüte schmerzliche, für sein Stillleben in Skillus verhängnisvolle Wendung. Die Macht der Lakedämonier, schon erschüttert, als er von ihnen jene schöne Gabe empfing, hatte sich zwar nachher noch einmal empor-

gehoben, – auf unrühmlichem Grunde, der endgültigen Preisgebung der asiatischen Griechenstädte an den Perserkönig! Aber der nicht rühmlichere frevelnde Gebrauch, den sie von ihrer kriegerischen Überlegenheit über die Städte des Mutterlandes machten, rächte sich an ihnen, wie die Schuld in der Tragödie. Das vergewaltigte Theben schüttelte das spartanische Joch ab, Athen errang noch einmal die Herrschaft über die griechischen Meere; und als im Jahre 371 bei Leuktra ein großes spartanisches Königsheer thebanischer Tapferkeit und Kriegskunst erlegen war, drang der Sieger Epameinondas mit großer Heeresmacht in den Peloponnes, rief dessen Städte zur Freiheit und entriß den Lakedämoniern den besten Teil ihres eigenen Stadtgebiets, das seit dreihundert Jahren von ihnen geknechtete Messenien. Damit war auch Skillus für sie und das skilluntische Gut für Xenophon auf immer verloren. Er fand eine Zuflucht in dem damals mit Sparta verbündeten Korinth und scheint hier seine „Griechischen Geschichten", die noch neun Jahre über die leuktrische Schlacht hinausreichen, sein Leben aber erst mehrere Jahre später beendet zu haben.

Seinen Greisenjahren war noch eine große Freude vorbehalten, aber auch ein großer Schmerz, freilich ein durch den Ruhm verklärter. Die Athener schlossen, eifersüchtig auf das rasche Wachstum der thebanischen Macht, mit den Lakedämoniern ein Bündnis und retteten durch ihren Beistand ihre weiland Todfeinde vom Untergang, diese Wendung ihrer Politik aber führte zur Aussöhnung der Stadt mit ihrem berühmten verbannten Sohne. Er ward in sein Bürgerrecht wieder eingesetzt, und erwies sich dankbar, indem er seine zwei einst in Sparta spartanisch erzogenen Söhne als Männer nach Athen sandte, damit sie hier in des Vaters alter Truppe, der Reiterei, zugleich der wiedergewonnenen Vaterstadt und der Stadt, der sie ihre Ausbildung verdankten, kriegerische Dienste leisteten. Der ältere von ihnen, Gryllos, fiel im Jahre 362 bei Mantinea im Peloponnes in einem siegreichen Gefecht gegen die Reiter

des Epameinondas, wenige Tage vor der Schlacht, in der Epameinondas selber den Tod fand, und mehr noch um den Vater als um den Sohn zu ehren, griffen viele Männer der Schrift zum Griffel und priesen in Prosa oder Versen des Gefallenen Heldentod. Ob Xenophon selbst die Vaterstadt wiedergesehen hat, ist unbekannt, aber von seinem wiederhergestellten Verhältnis zu ihr geben noch zwei kleine Schriften von ihm Zeugnis, eine militärische und eine politische. In jener zeigt er einem Landsmanne, dem in der jährlichen Heerführerwahl das Amt des einen der zwei Reiterbefehlshaber (Hipparchen) zuteil geworden war, wie er es anzufangen habe, sein Führeramt gut zu verwalten und die einst vielgerühmte, im Laufe der Zeiten aber so ziemlich auf das Niveau einer Paradetruppe für festliche Aufzüge herabgesunkene athenische Bürgerreiterei wieder kriegstüchtiger zu machen, – ein Wunsch, der dem Verfasser wohl nicht nur um der Athener, sondern vielleicht noch mehr um ihrer neuen Verbündeten, der Lakedämonier willen am Herzen lag. Denn das Werkchen, das auch wer weder Kavallerist noch sonst Kriegsmann ist, mit Anteil lesen wird, ist wohl schon um 370, bald nach Abschluß des athenisch-lakonischen Bundes, verfaßt worden. Um ein halbes Menschenalter später entstanden, wohl das letzte der erhaltenen Werke Xenophons, trägt die Schrift „Von den athenischen Einkünften" deutliche Spuren ebenso von der Altersmüdigkeit des Verfassers, wie von der Ermattung des nationalen Geistes, welche der anderthalbhundertjährige Kampf der drei ersten Städte um Griechenlands Führung als einzige Frucht hinterlassen hatte. Xenophon setzt darin seinen Landsleuten auseinander, wie sie durch gesteigerten Betrieb ihres Silberbergbaus, durch Begünstigung fremder Zuwanderer und durch eine rein friedliche, auf jede Herrschaft über andere Städte verzichtende Politik zu Wohlstand und erhöhtem Ansehn würden gelangen und ihre altberühmten Götterfeste auf das würdigste und herrlichste würden feiern können, – patriotische Phantasien einer sich nach Ruhe sehnenden Greisenseele!

Man hat nicht ohne Wahrscheinlichkeit angenommen, Xenophon habe sich durch die Herausgabe der Schrift von den Einkünften dem athenischen Staatsmann Eubulos gefällig erweisen wollen, der seine Wiedereinsetzung in sein athenisches Bürgerrecht bewirkt hatte, und unter dessen Leitung das Volk von Athen seit 354 v. Chr. eine unbedingt friedliche Politik verfolgte und die Einnahmeüberschüsse, statt zur Erhaltung der Kriegsbereitschaft, zu glänzender Feier der Feste und Unterstützung der armen Bürger bei ihrer Feier verwendete. Auf einen anderen geschichtlichen Anlaß möchte man die Entstehung einer älteren kleineren Schrift Xenophons zurückführen, seines Hieron. Ein Jahrhundert, ehe Xenophon von Skillus nach Korinth übersiedelte, hatte in der korinthischen Tochterstadt Syrakus, und von Syrakus aus über viele griechische Städte Siziliens und Unteritaliens, als Nachfolger seines Bruders Gelon, des Karthagerüberwinders, Hieron als König geschaltet und die größten Dichter des damaligen Griechenland, einen Simonides, Pindaros, Äschylos, Epicharmos, an seinem Hofe zu versammeln gewußt. Gegen seinen Nachfolger und Bruder Thrasybulos aber hatten sich, der Königsherrschaft müde, die Syrakuser erhoben, und gerade, wie vierzig Jahre früher die Patrizier Roms durch den Sturz ihres Königs Tarquinius, mit der Tyrannis, unter der sie geseufzt hatten, auch dem Reiche, dessen Haupt ihre Stadt gewesen war, ein Ende gemacht. Zwei Menschenalter hindurch hatte darauf in den griechischen Städten des Westens, wie in denen des Mutterlands, republikanische, meistens demokratische Verfassung bestanden. Dann aber hatte der Syrakuser Dionysios, neue Bedrängung der Griechen Siziliens durch die Karthager benutzend, eine neue Gewaltherrschaft und ein neues, das griechische Sizilien und die Südspitze von Italien umfassendes, syrakusisches Reich gegründet, und, als Bundesgenosse der Lakedämonier und später auch der Athener, sogar in die Stadtkämpfe des Mutterlandes eingegriffen. Nach achtunddreißigjähriger Regierung hinterließ er im Jahre 367 seinem Sohne

*

Dionysios II. das, wie er meinte, mit „demantenen Ketten“, d. h. durch Söldnerheer, Flotte und unerstürmbare Bollwerke befestigte Reich, aber seinen festen Sinn und Herrscherwillen, seine nichts achtende und nichts scheuende Staats- und Heerführerkunst hatte er dem Sohne nicht vererbt. Auf das schwächere und beweglichere Gemüt des jüngeren Dionysios bemühten sich gleich anfangs, mit allem Anschein der besten Hoffnungen, Philosophen der pythagoreischen und der sokratischen Schule, Einfluß zu gewinnen, ihn zu einer Umwandlung der harten Autokratie, wo nicht in eine Aristokratie im philosophischen Sinne, so doch in ein gesetzliches, nicht des Herrschers, sondern der Beherrschten Glück zum Ziele nehmendes Königtum zu stimmen – platonisch gesprochen, die Philosophen zu Herrschern zu machen oder – den Herrscher zum Philosophen! Diese Bestrebungen erregten in der ganzen Griechenwelt erwartungsvolles Aufsehen und mußten in der Mutterstadt von Syrakus, dem aristokratisch regierten Korinth, einen besonders lebhaften Widerhall finden. Drüben in Syrakus hatte den hoffnungsvollen jungen Herrscher auf dessen eigenes Verlangen, seinen Lehrstuhl zu Athen verlassend, Plato persönlich in die Schule genommen. Daß auch Xenophon einmal Gast an seinem Hofe gewesen sei, erwähnt der gelehrte Athenäos und läßt ihn dort ein Wort sprechen, das xenophontisch genug klingt[1]. Mag man ihm glauben oder nicht, gewiß war es natürlich, wenn den Bemühungen Platos sein weiland Mitjünger mit einer kleinen literarischen Hilfe sekundierte. In seinem „Hieron“ nämlich hat Xenophon in der Form eines Gesprächs zwischen jenem alten syrakusischen Herrscher und seinem Freund und Berater Simonides den Gedanken ausgeführt, daß der Gewaltherrscher einer weiland freien Stadt

[1] „Wie kommts doch, Dionysios,“ sagte er beim Schmause, als der Schenk zum Trinken nötigte, „daß nicht auch dein Küchenmeister, der doch in seiner Kunst ein wirklicher Meister ist, uns zu essen nötigt, wenn wir auch nicht mögen, sondern uns ganz still und bescheiden seine Gänge aufträgt?“ Athenäos, Gastmahl der Gelehrten, 10, 428.

zwar solange ihm eben nur seine Herrschaft Zweck sei, das Leben eines von allen seinen Landsleuten des Todes schuldig geachteten Missetäters führe, daß er aber aus dem freudlosesten, verhaßtesten und elendesten Menschen zum geliebtesten, gepriesensten und glücklichsten werden könne, wenn er zum Ziele seines Herrschens das Glück seiner Stadt und ihrer Bürger wähle.

Einem Gegensatze gegen Plato aber verdankt die eine der zwei kleineren Schriften Xenophons, welche dieses Buch enthält, seine Entstehung, das Gastmahl, das er wohl schon um das Jahr 380 v. Chr., jedenfalls noch in Skillus, dem Gastmahl Platos gegenüberstellte. Skilluntischen Ursprung verrät auch die zweite jener Schriften, das Büchlein von der Haushaltung. Denn die genaue Kenntnis landwirtschaftlicher Dinge, die darin zu spüren ist, konnte sich der Verfasser wohl nur durch Bewirtschaftung eines größeren Gutes aneignen. Aber die früheste der in Skillus verfaßten Schriften Xenophons, und also wohl überhaupt seine älteste schriftstellerische Arbeit, werden seine „Erinnerungen an Sokrates" sein. Der Trieb, den als Verbrecher hingerichteten Meister gegen seinen Ankläger und den Urteilsspruch des Gerichtshofs zu verteidigen und der griechischen Welt sein Lob zu verkünden, mußte am wirksamsten in ihm damals sein, als er nach achtjährigem Kriegerleben die Waffen niederlegte und mit der Übernahme des Guts zu Skillus zum erstenmal seit dem Tode des Sokrates freie Verfügung über seine Zeit gewann. Mit dem Fortgang der Jahre hätte jener Drang nicht anders als schwächer werden können, zumal inzwischen so manche Schriften anderer Jünger des Meisters erschienen waren, die allein schon hingereicht hätten, dessen Bild allmählich in der Vorstellung der Nation als das Bild eines weisen und frommen Mannes in den allgemeinsten Zügen festzustellen, während Xenophon seinerseits durch die begonnene Darstellung der selbsterlebten Kriegsbegebenheiten in Anspruch genommen ward. Von jenen Schriften anderer Sokratiker haben sich nur die

platonischen erhalten, und von ihnen geben wieder nur die allerältesten die Gedanken des Sokrates unvermischt mit Gedanken Platos wieder. Xenophons Erinnerungen könnte man ein rednerisches Werk nennen, insofern sie etwas beweisen sollen. Aber sie führen den Beweis geschichtlich, und wir dürfen ebenso glauben, daß der Verfasser den redlichen Willen hatte, in den Erzählungen, die seine Schrift enthält, geschichtliche Wahrheit zu geben, wie daß ihm dies im wesentlichen auch gelungen ist, mag er sich nun beim Niederschreiben nur auf sein Gedächtnis und mündliche Mitteilungen zuverlässiger Freunde gestützt haben oder, was weit wahrscheinlicher ist, auch auf ältere, tagebuchartige, eigene Aufzeichnungen aus den Jahren, in denen er Sokrates täglich sprechen hörte. Nicht wortgetreue Berichte freilich haben wir vor uns, aber die Gespräche, die Xenophon mitteilt, hat Sokrates wirklich geführt, und in dem Sinne geführt, in dem sie ihn Xenophon führen läßt. So sind dessen „Erinnerungen" die eigentliche Grundlage von dem, was wir über Leben, Lehre und Wirken des berühmtesten der griechischen Weisen wirklich wissen. Ob sie uns über das sokratische Denken einen seinen Umfang und seine Tiefe erschöpfenden Aufschluß geben, ist eine andere Frage. Es scheint Stückwerk, was Xenophon uns mitteilt. Wir möchten wünschen, er führte uns von den Begriffserklärungen, die, wie er sagt, Sokrates zu suchen und zu geben nicht müde ward, eine größere Anzahl an, er gäbe die sokratischen paradoxen Sätze, daß alle Tugend Wissen sei, daß kein Mensch wissentlich Schlechtes tue, daß das Schöne vom Guten, das Gute vom Nützlichen, das Nützliche (wie wenigstens Plato im Protagoras seinen Lehrer sagen läßt) vom Angenehmen nicht verschieden sei, — er gäbe diese Sätze noch in näherer Ausführung und besserem Zusammenhange wieder, er erzählte mehr davon, wie Sokrates naheliegende Einwendungen beantwortet habe, die ihm doch wohl gemacht worden sein müssen, z. B. ob denn was für das Ganze gut sei, es immer auch für den einzelnen sei, ob nicht dieser zuweilen der mannhafteren

Tat die minder mannhafte, der gerechteren die minder gerechte vorziehen dürfe, wenn jene ihm das Leben, die Gesundheit, den Besitz kosten würde. Man hat oft gemeint, zu genügender Darstellung, ja zu tieferem Verständnis der sokratischen Philosophie habe Xenophons Fassungskraft nicht ausgereicht. Ob nicht damit dem wackeren Überlieferer so mancher echt sokratischen Gedankengänge unrecht geschieht, kann hier dahingestellt bleiben. Denn gleichviel, ob er eine solche Darstellung würde haben geben können oder nicht, er hat sie zu geben gar nicht unternommen. Nicht wie weit es Sokrates im begrifflichen Denken gebracht und die philosophische Erkenntnis gefördert habe, wollte er in seinen „Erinnerungen" zeigen, nicht hyperboreischen Sophisten, die sich nach dreiundzwanzig Jahrhunderten über die Geschichte der Philosophie die Köpfe zerbrechen würden, eine Quelle der Belehrung eröffnen, sondern er wollte, wie er klar und bündig sagt, seinen Zeitgenossen dartun, erstens, daß sein Meister der Vergehungen nicht schuldig gewesen sei, deren der Gerichtshof ihn schuldig gesprochen hatte, und zweitens, daß er die jungen Leute, die sich ihm anschlossen, weit entfernt sie zu verderben, vielmehr in allem Guten und zu allem Guten durch Unterweisung und Beispiel mächtig gefördert habe. Und was er zu diesem Zwecke von Sokrates' Taten und Reden erzählt, das hat er wohl sicher in allem Wesentlichen richtig aufgefaßt und getreu wiedergegeben. Durch die zerstückte Form seiner Berichte hat weder ihre Wirksamkeit zum Zwecke noch ihre Zuverlässigkeit gelitten. Hatte doch Sokrates selbst seine Belehrungen stückweise gegeben, und gewiß auch in seinem Geiste seine Gedanken nicht zu einem lückenlosen System zusammengeschlossen: denn ein solches würde er auch durch die Schrift zur Darstellung zu bringen nicht unterlassen haben. Xenophon aber ist sich ohne Zweifel mit stolzer Freude bewußt gewesen, daß er den Lesern seiner „Erinnerungen" als köstliche Nebenfrüchte seines Bemühens auch selber sittliche Belehrung und Erbauung durch das Bild eines großen und liebenswürdigen Mannes bot. Etwas anders,

aber nicht eben viel anders, steht es mit der Zuverlässigkeit der zwei kleineren xenophontischen Schriften, die in das gegenwärtige Buch Aufnahme gefunden haben. Sie geben schon durch die Kunstmäßigkeit ihrer Form zu erkennen, daß sie nicht als schlicht historische Berichte genommen werden, sondern Wahrheit und Dichtung darbieten wollen. Aber das Dichterische liegt lediglich in der Einkleidung, der Szenerie und der Erzählung und Gruppierung der äußeren Vorgänge. In die Reden, die in beiden Schriften sein Sokrates führt, hat Xenophon nur solche Gedanken gelegt, die ihm als sokratische bekannt waren.

Die Versuchung, das Philosophieren seines Meisters weiterzuführen oder gar umzubilden, den sokratischen Schulen der Antisthenes und Plato, der Eukleides, Aristippos und Phädon eine sechste, skilluntische, Schule gegenüberzustellen, hat Xenophon wohl nie gefühlt. Er war und blieb der Sokratiker schlechthin, und in diesem Sinn hat er, zwar nicht als Begriffsergründer, aber als denkender Praktiker, nach dem Maße seiner Gaben weiter „philosophiert", indessen nur auf dem Gebiete, das er schon als Geschichtschreiber streifen mußte, auf dem Gebiete der gesellschaftlichen, der politischen Ethik, und auf ihm hat er wieder vorzüglich das eine Feld angebaut, auf dem er als Heerführer eigene Erfahrungen gemacht hatte: nicht wie eine freie Stadt ihre Verfassung einzurichten habe, sondern wie ein Mann, den Geburt, Naturanlage und Schickung zum Befehlshaber und Herrscher erkor, diesen Beruf erfüllen könne, hat er darzustellen versucht. Die zwei Schriften, in denen er diesen Gegenstand behandelt, spielen beide ins Geschichtliche hinüber. In der kleineren, dem Hieron, ist dieses nur Einkleidung, aber in seiner Kyropädie („Bildung des Kyros"), dem berühmten Vorbilde so manches Fürstenspiegels späterer Jahrhunderte und anderer Literaturen, liefert es der Darstellung nicht nur die Form, sondern auch den Körper und Stoff. Herden, so beginnt Xenophon, folgen dem Hirten, der sie regiert, gern und ohne Widerstand, Menschen und Völker

dagegen nehmen nichts so übel, als wenn einer sie regieren und beherrschen will, unaufhörlich werden Volksherrschaften, Aristokratien, Monarchien gestürzt, von denen, die sich eine andere Verfassung wünschen, und versucht ein Mensch, sich in seiner Stadt zum Alleinherrscher zu erheben, so kann er von großem Glücke reden, wenn ihm auch nur eine kurze Spanne Zeit solche Herrschaft zu behaupten gelingt. So scheint es das allerschwerste Ding für den Menschen, Menschen zu regieren. Aber hat denn nicht einst der Perser Kyros ungeheuere Menschenmengen dazu gebracht, sich von ihm regieren zu lassen, die einen freiwillig, die anderen durch Waffengewalt? Hat er nicht zahllose Städte, die entlegensten Völker, die eines des anderen Sprache nicht verstanden, unter seine Herrschaft so vereint, daß sie ihm schließlich alle gern gehorchten? Da muß das Herrschen über Menschen doch nicht so schwer sein, wenns einer nur versteht, und es lohnt wohl der Mühe, zu betrachten, wie denn dieser Kyros geboren und von Geburt geartet war, vorzüglich aber, wie er zum freien Manne ausgebildet worden ist und sich selber zum Herrscher ausgebildet hat. Und nun erzählt Xenophon seines Helden Leben, Taten und Geschicke, von den Knabenjahren bis zum Tode. Die Nutzanwendungen, soweit er sie nicht dem Leser zu ziehen überläßt, legt er den Personen seiner Geschichte, vorzüglich dem Vater des Kyros und dem Kyros selber, in den Mund. Daß es nicht Geschichte im strengen Sinne des Wortes, sondern Wahrheit und Dichtung sei, was er berichtet, gibt er nicht nur durch viele eingestreute vertraute Gespräche seiner Personen selber zu erkennen, sondern auch durch eingewebte herzerfreuende und herzbewegende Idyllien, unter denen die von dem armenischen Prinzen Tigranes und seiner Frau und von dem Assyrier Abradates und seiner Pantheia eins seiner Lieblingsthemen, die Gattenliebe und Gattentreue, zum Gegenstande haben, und zu den allerschönsten unter den nicht allzu zahlreichen Behandlungen dieses Motivs gehören, die uns aus der griechischen Schriftenwelt erhalten sind.

Seinen Helden stellt uns der Erzähler durchaus als Idealfigur vor Augen. Ihre Wesenszüge alle ohne Ausnahme sollen dem Leser wohl gefallen. Unter den Naturanlagen, mit denen er ihn für seinen Heldenweg ausstattet, nennt er, neben Schönheit, Lernbegierde und einem jeder Anstrengung und jeder Gefahr spottenden Verlangen nach Ehre und Lob, auch eine große Menschenfreundlichkeit und Liebenswürdigkeit. Liebenswürdig in Worten und in Taten weiß er ihn denn auch dem Leser, dem heutigen wie dem seines Zeitalters, erscheinen zu lassen. Und des Kyros Liebe zu den Menschen wirbt ihm Liebe, nicht nur Liebe zu ihm, sondern auch zu der Sache, für die er glüht. Wie ein rechter jugendlicher Sokrates im Kriegskleide versteht es der Perserprinz, seine Freunde und Kampfgenossen für die Überzeugung zu gewinnen, daß frei erwählte Mühsal die Führerin zu einem glücklichen Leben, daß, was die Sache fordert, was Recht, Pflicht, Ehre, Dankbarkeit, Treue dem Menschen gebieten, auch für ihn selber das Beste, Vorteilhafteste, ja Süßeste sei, möge es ihm noch so viel Entbehrung und Anstrengung auferlegen, daß Selbstbeherrschung zur Freiheit führe. Dem Kerne seines Heeres, den eigentlichen Persern, gegenüber hat Kyros dabei kein allzu schweres Spiel. Denn sie läßt Xenophon wie den Kyros selbst aus einer Erziehung hervorgegangen sein, die dem lakedämonischen Erziehungssystem gleicht, ja es durch eine entschiedene Richtung auf das Sittliche und Gerechte noch übertrifft. Zu freien Männern werden seine jungen Perser erzogen, zu Bürgern eines Gemeinwesens, dessen Verfassung republikanisch ist, – eine Art Altersaristokratie: die Bürger von mehr als 52 Jahren ernennen die Behörden, und den Behörden wird strenger Gehorsam geleistet, des Königs Stellung aber ähnelt der der spartanischen Könige, er führt sein Volk in den Krieg, wenn „die Behörden ihn dazu aussenden“, zu Hause hat er Opfer für das Volk darzubringen, sonst, scheint es, bedeutet er daheim nicht viel. So ists Brauch im Perserlande, und dabei läßt es im Perserlande auch Kyros bewenden, – aber in dieses sein

armes heimatliches Gebirgsland kehrt er, nachdem er es als Führer einer Kriegerschar verlassen, nur noch siebenmal auf kurze Zeit zurück, um zu opfern, zu schenken und Feste zu feiern, und endlich um in der Burg seiner Väter zu sterben. Seine Kunst der Menschenregierung entfaltet er nicht als Lenker eines freien Gemeinwesens, sondern draußen in der Welt als Heerführer, als Völkerbezwinger und Völkergewinner, als Vereiner der Gewonnenen und Bezwungenen zu einem Reiche, das er mit dem nach seines Oheims Kyaxares Tode ihm anheimfallenden alten Mederreiche durch eine groß gedachte Organisation in ein ungeheueres Ganze zusammenschmilzt. Zur Behauptung, Regierung und Verwaltung dieses Ganzen aber zieht er nun die Besten seiner persischen Landsleute an seinen abwechselnd in Babylon, Susa und Ekbatana wohnenden Hof, dort mit den Besiegten die Notwendigkeit strengen Gehorsams gegen den Herrscher, mit dem Herrscher die Notwendigkeit strenger Selbstzucht und als Lohn dafür die Ehren und Genüsse der Herrschaft, die Ausbeutung der Besiegten zu teilen. Denn daß die Herrschaft über diese nun etwa, wie sonst nach jenem Sokratesworte die Regierung anderer, das Glück der Regierten zum Ziel zu nehmen habe, davon ist hier keine Rede. „Nun haben uns die Götter gewährt," sagt Kyros nach Babylons Fall zu den Seinen, „was zu besitzen wir uns würdig dünkten, trefflichen Landes die Menge, und Leute, die es bebauend uns ernähren, und Häuser darin und Hausrat die Fülle obendrein. Denke niemand von euch, dieses alles sei fremdes Gut! Ists doch ewiges Gesetz bei allen Menschen, daß wenn im Kriege eine Stadt erobert wird, die Menschen in ihr und alle Dinge, die sie besaßen, den Eroberern gehören. Drum, was ihr davon nehmt, könnt ihr gerechtermaßen euer nennen, und laßt ihr ihnen was davon, so ists eitel Güte, daß ihrs ihnen laßt." Freilich ihnen solche Güte zu erweisen, ist des Kyros Art, — nicht nur aus Herzenstrieb, sondern auch aus Klugheit und Berechnung. Denn zu wehrlosen und besitzlosen Knechten erniedrigt, würden sie alle unversöhnliche

Feinde des Reichs werden, dem vielmehr ihre Mitverwendung zu seinem Schutze unentbehrlich ist. So gilt es, die Hilfskräfte der unterworfenen Völker, und ganz vorzüglich ihre Führer, dem Reich und dem Herrscher freundlich zu stimmen. Wie sorgsam, klug und unermüdlich sein Kyros sich bemüht, die Besten, der Perser und Meder wie der Untertanen, durch ausgesuchte und wohl abgestufte Erweisungen seiner Gunst an sich zu fesseln, und durch den Wetteifer des Strebens nach diesen Erweisungen unter sich getrennt zu erhalten, damit sie ihn mehr als jeder seine Mitbewerber zu lieben sich gewöhnen, wie er bei den großen Jagden, während die Jagdgenossen die Ehre der Teilnahme an diesem fürstlichen Spiel gern durch Hunger, Durst und Mühsal erkaufen, die Leute aus dem Volke, die er zum niederen Jagddienste verwendet, so reichlich wie die Zugtiere mit Nahrung und Trank versorgt, so daß auch sie wie alle seine Untertanen ihn Vater nennen, „weil er so schön dafür sorgt, daß sie echte und rechte Knechte bleiben", – dies und ähnliches weiß Xenophon beredt und anschaulich zu schildern, und merkt vielleicht nicht, daß er damit die Liebe der Leser zu seinem Helden ein wenig abflauen zu lassen Gefahr läuft. Noch mehr erkältend mag schon auf manches griechischen Lesers Liebe der Bericht von der ungeheueren Veränderung eingewirkt haben, die nach Babylons Fall der Sieger in seinen und der Seinigen Sitten beschließt und durchführt. Der Heerführer, der mit seinen Kriegsgenossen kameradschaftlich zeltete und marschierte, fror und schwitzte, wachte und fastete, wird nun das Haupt einer beispiellos prachtvollen, streng geregelten, gottesdienstlich geweihten Hofhaltung, der Heldenführer eines freien armen Bergvolks verwandelt sich, nicht allmählich durch die Macht der Umstände, sondern nach freier Überlegung, mit einem Schlage in einen großen Kaiser, und einen Kaiser echt asiatischen Stils. Wir hören, wie schlau Kyros seine Perser dahin zu bringen weiß, daß sie selber ihm vorstellen, er könne künftig nicht mehr jedermann persönlich Gehör geben, sondern müsse sich im Inneren des Palastes halten, – wie er

bei der Auswahl seiner vertrautesten Hofbeamten den Grundsatz annimmt, die Eunuchen zu bevorzugen, weil die ihm treuer anhangen würden als Männer mit Weib und Kind, wie er vornehme Perser, die sich vom Hofe fernhalten zu wollen Miene machen, drankriegt, mit den anderen tagtäglich vor des Palastes hoher Pforte zu erscheinen, wie er den alten Kriegsgefährten begreiflich macht, daß ein großer Herrscher und die Genossen seiner Herrschaft es nicht verschmähen dürfen, die Herzen der Unterworfenen durch den Zauber göttergleichen Prunkes zu unterjochen, daß sie daher gut tun werden, nach seinem Beispiel die langärmeligen Purpurgewänder und die Sockelschuhe der Meder anzulegen, ja sich die Wangen rot und weiß zu schminken, durch Schwärzen der Brauen das Feuer ihres Blickes zu erhöhen, und den edlen Anstand des Betragens, zu dem sie schon die heimische Erziehung gewöhnt hatte, zu höfischer Vornehmheit zu steigern. Bei Hofe, „an den Pforten", darf der Perser fortan nicht nur nicht ausspucken oder sich schneuzen, er darf sich auch nicht umsehen, wenn ein Wort, ein Geräusch in seinem Rücken ihn dazu verleiten wollte: denn „in Schönheit" zu wandeln ist fortan seines Lebens Richtschnur. Dem Herrscher aber, der durch den neu geschaffenen oder neu organisierten Priesterstand die Götterverehrung leitet, dem von der Gottheit Beschirmten, von göttlichem Glanz Umschimmerten gewöhnen sie sich, kniefällig Huldigung, wo nicht Anbetung zu leisten, – die nämliche Adoration (Proskynesis), die später dem großen Alexander versagt zu haben der Grieche Kallisthenes mit martervollem Tode büßen mußte. Des makedonischen Philipp Sohn hat die Metamorphose des Führers freier Kriegskameraden in den gottgeweihten Weltdespoten an sich – soll man sagen erfahren oder vollzogen? Aber mit demselben freien Bewußtsein wie der Kyros Xenophons hat sie zweiundzwanzig Jahrhunderte nach diesem der „kleine Korporal" Napoleon Bonaparte erwogen, beschlossen und durchgeführt. Ob er die Kyropädie kannte? Man sollte es denken!

Über den letzten der drei Sokratesjünger dürfen wir uns um so viel kürzer fassen, je höher er die zwei anderen an geistiger und geschichtlicher Bedeutung überragt. Denn nicht mit Platos, sondern mit Sokrates' Philosophie den Leser bekannt zu machen ist dieses Buches Zweck. Plato, Aristons Sohn, mit Xenophon ziemlich gleichaltrig, entstammte einem alten, edlen Geschlechte Athens, seine Mutter Periktione nannte den Gesetzgeber Solon ihren Ahnherrn, er selbst soll eigentlich Aristokles, nach dem Großvater, geheißen, den Namen Plato (Breiting) erst von seinem Turnlehrer, dem die Breite seiner Brust wohlgefiel, erhalten haben. Von Natur begabt, mit offenem Sinn, rascher Fassungskraft, regem Gedankenleben und Erkenntnistrieb, brachte der Jüngling der erziehenden Einwirkung des Meisters ein schon durch eigene wie durch die Kenntnis fremder Denkarbeit bereitetes Gemüt entgegen. Sein Sehnen, aus der Wirrnis der verdrießlich durcheinanderklingenden Menge der Dinge, die ihn umgaben, die geahnte Harmonie selbst herauszuhören und anderen zu Gehör zu bringen, hatte sich in frühen dichterischen Versuchen Luft gemacht, aber auch in der Philosophie war er kein Fremdling mehr. Der Lehre Herakleitos des Dunklen vom ewigen Fließen aller Dinge hatte er gelauscht und sich ohne Zweifel auch mit anderen Kosmologen und Theologen, mit eines Xenophanes, Parmenides, Zenon, Anaxagoras philosophischen Gedichten oder Prosaschriften bekannt gemacht. Sokrates fesselte ihn dann dauernd, wohl ebensosehr durch die Macht seiner sittlichen Persönlichkeit, wie durch die Schule strenger, begrifflicher Erörterung in Rede und Antwort, in die er seinen gern poetisch schweifenden, aber nach Wahrheit dürstenden Jünglingsgeist nahm. Nun ward, indes seine Verwandten und Freunde sich in den politischen Parteienkampf stürzten, ihm die Philosophie, als die Erzeugerin und Vollenderin der höchsten Mannestugend, Lebenszweck, und blieb es auch nach des Meisters Tode. Aber nicht nur dessen Lob zu künden, und was er von ihm gelernt, den Jüngeren zu lehren,

machte er zur Aufgabe seines Lebens, sondern auf dem Grunde, den jener gelegt hatte, weiterzubauen, ein Gedankensystem aufzurichten, das nicht allein die sittliche Welt, den einzigen Gegenstand des sokratischen Forschens, sondern das Weltganze umfassen sollte. Dazu bedurfte er weiter ausholender Studien, anderer Anregungen, als sein Athen ihm gewährte. Sokrates hatte, soweit ihn nicht seine Bürgerpflicht als Krieger ins Feld rief, die Vaterstadt kaum jemals auf kurze Entfernung verlassen. Seine Jünger zog es in die weite Welt hinaus. Drei fremde Länder, und zwar nach den Verhältnissen seiner Zeit schon ziemlich entlegene Länder, hat Plato, um seinen geistigen Horizont zu erweitern, aufgesucht. Im Lande urältester Kultur, dem seit kurzem vom Perserjoche frei gewordenen Ägypten, hat er sich umgesehen und umgehört, doch wohl um der Weisheit der Priester dort, so gut es ging, auf den Grund zu hören. Das an das Nildelta westlich angrenzende griechische Terrassen- und Küstenland hat er besucht und in dessen Hauptstadt, dem üppigen Kyrene, mit dem berühmten, ihm schon bei einem Besuch in Athen bekannt gewordenen Geometer Theodoros wissenschaftlich verkehrt. In „Großgriechenland" endlich, d. h. in den griechischen Städten von Unteritalien, hat er Fühlung mit der pythagoreischen Philosophenschule genommen und sich mit ihren Lehrern näher bekannt gemacht. Denn ein volles Jahrhundert hindurch waren diese nur mündlich im engen Kreise des Pythagoreerbundes überliefert worden, und nach dessen Sprengung erst hatte des Sokrates Zeitgenosse Philolaos, wohl noch ehe er aus Tarent oder Kroton nach Theben übersiedelte, sie in einer Schrift ausgeführt, zunächst vielleicht für die versprengten Glieder des Bundes, so daß das Buch im gewöhnlichen Buchhandel nicht zu haben war; wenigstens soll Plato erst in Italien ein Exemplar für schweres Geld erworben haben. Jener Bund aber war eine enge Verbrüderung gewesen, die auf mystisch-religiöser Grundlage und in religiösen Formen die Ausbildung der Brüder zu harmonischer Persönlichkeit anstrebte, durch die Mittel der

Gymnastik, der Musik, der wissenschaftlichen, das heißt vornehmlich mathematischen Unterweisung, und der gemeinsamen sittlichen Gewöhnung. Indem sie aber ihre Glieder zu „Gutundschönen" im höchsten Sinne dieses alten, von der Geschlechtsaristokratie oft mißbrauchten Wortes zu erziehen strebte, stellte sie sich zugleich die schwere Aufgabe, durch die Begründung einer wahrhaft aristokratischen, d. h. die Herrschaft der Besten verbürgenden Verfassung die Städte zu lenken. Etwa 140 Jahre vor dem Tode des Sokrates hatte sich der Bund in Unteritalien zu seiner höchsten Blüte entfaltet und in vielen griechischen Städten die Leitung an sich genommen. Aber auf die Dauer konnte er dem Freiheitsdrang und Herrschaftsbegehren der Massen nicht standhalten. In wiederholten Erhebungen warf fast überall das Volk die Aristokratie über den Haufen, verbrannte die pythagoreischen Bundeshäuser, erschlug oder verjagte die Brüder. Als Plato, schon ein angehender Vierziger, nach Italien kam, fand er den Bund längst zerstört, aber er traf noch angesehene Pythagoreer in den Städten, und freundete sich vorzüglich mit dem Tarentiner Archytas an, der mit dem Ruhme eines großen Mathematikers und Mechanikers (er konstruierte eine fliegende Taube) staatsmännische Kunst und staatsmännischen Erfolg zu vereinigen wußte: denn er leitete, scheint es, seine Vaterstadt mit ähnlicher Autorität und Umsicht, wie ein halbes Jahrhundert vorher Perikles Athen. Freilich sein Tarent war kein Athen, und er hatte einen übermächtigen Nachbar von nichts weniger als pythagoreischen Gesinnungen in dem fast das ganze Sizilien und die Fußspitze des Stiefellandes beherrschenden, seine Einflußsphäre aber bis gegen die Tibermündung und in das Adriatische Meer erstreckenden Dionysios von Syrakus. Denn dieser Realpolitiker hielt mit kalter Härte die durch Arglist und skrupellose Gewalttat erworbene Herrschaft durch die gleichen Mittel aufrecht und ließ sich in ihrem Genusse durch das Bewußtsein, unter dem Damoklesschwerte zu leben, keineswegs stören. Aber beide, der gelehrte Pythagoreer auf dem tarentischen Präsi-

dentenstuhl, wie der gegen pythagoreische Dolche gewappnete syrakusische Tyrann, waren weltklug genug, um ein leidliches, die Überlegenheit des Stärkeren nicht verleugnendes und doch die Würde des Schwächeren schonendes Verhältnis zueinander zu suchen und zu finden. Was den athenischen Gast von Tarent nach Sizilien hinüberzog, soll vornehmlich der Wunsch gewesen sein, den damals einzigen Vulkan der bekannten Welt, den Ätna, mit Augen zu sehen, an den Hof des Dionysios aber wird ihn Archytas empfohlen haben. Dionysios zog gern Männer der höchsten Bildung in seine Nähe, solange sie ihm politisch nicht unbequem wurden. Sogar zwei Sokratesjünger verkehrten schon vor Plato bei ihm, nicht allein der geschmeidige Kyrenäer Aristippos, der Begründer der Lustphilosophie, sondern auch der Athener Äschines, des toten Meisters getreuer Verehrer. Aber Platos stolzer Freimut dem Tyrannen gegenüber führte bald zum Bruche und machte dem Verweilen des Philosophen im Abendlande ein jähes Ende. Wenn wir der Erzählung seines Biographen trauen dürfen, so ließ ihn der ergrimmte Fürst festnehmen und übergab ihn einem gerade von Syrakus heimreisenden lakedämonischen Gesandten zur Rückbeförderung ins Mutterland und zum Verkauf auf dem Sklavenmarkte der Insel Ägina. Von einem kyrenischen Freunde sogleich losgekauft, kehrte Plato nach Athen zurück und widmete sich nun ganz dem Aufbau und der Mitteilung seines philosophischen Systems. In den Wandelgängen und Unterhaltungssälen der großen Turnhalle vor den Mauern im Nordwesten, die nach dem Heros Akademos ihren Namen führte, später erst in seinem Grundstück daneben, nach sokratischer Art Streitgespräche führend, mit der Zeit aber gewiß auch in zusammenhängenden Vorträgen, belehrte er die jungen Leute, die sich an ihn anschlossen, zur lesenden Griechenwelt aber sprach er in einer langen Reihe dialogisch-dramatischer Werke, die seine eigenen Gedanken seinem Lehrer Sokrates in den Mund legten, – so der Form nach an frühere Schriften sich anschließend, in welchen er den Meister in seiner wahren Art seine wahren

Gedanken in Gesprächen mit Schülern oder Gegnern entwickelnd dargestellt hatte.
Zwanzig Jahre hindurch hatte so Plato, fern von aller politischen Tätigkeit, das Glück ungestörten Forschens, Schaffens und Lehrens genießen dürfen, da riß ihn, schon an des Greisenalters Schwelle, eine Fügung des Geschicks aus seiner akademischen Muse heraus mitten in das Weltgetümmel. Als er um das Jahr 388 Syrakus verließ, blieb ihm dort am Tyrannenhofe ein begeisterter Verehrer zurück, des Dionysios damals zwanzigjähriger Schwager Dion, der später auch des Fürsten Eidam wurde. Diesen erhob zwanzig Jahre später, 367 v. Chr., der Tod des Tyrannen und der Regierungsantritt seines gleichnamigen, noch jugendlich bestimmbaren Sohnes, der mit seiner Halbschwester, einer Nichte Dions, vermählt war, plötzlich zu einer höchst einflußreichen Stellung am fürstlichen Hofe, und mit rascher Tatkraft nutzte er die Gunst der Umstände zu dem Versuch, den doppelt mit ihm verschwägerten jungen Herrscher für den Gedanken einer Umgestaltung des vom Vater überkommenen Systems zu gewinnen, für die Verwandlung der auf den Autokratenwillen und das Söldnerheer gegründeten Tyrannis in ein gesetzliches, mit aristokratischen Institutionen zu umgebendes, das Wohl der Regierten als sein Ziel verkündendes und um ihr Zutrauen werbendes Königtum. Zu diesem Zwecke aber sollte seiner eigenen Autorität und Überredungskunst die größere Platos zu Hilfe kommen, dessen Ruhm ja inzwischen die ganze griechische Welt erfüllt hatte. So erging denn an diesen die Einladung Dions nicht nur, sondern auch die des Dionysios selber, daß er nach Syrakus komme und den jungen Herrscher in seine Weisheit einweihe, und Briefe der italienischen Pythagoreer unterstützten die Bitten des syrakusischen Hofes.
Für Plato war es auch nach seines Meisters Sokrates Tode, wenn auch nicht wie für diesen das einzige Ziel, so doch das höchste praktische Ziel des Philosophierens gewesen, auf die

Frage, wie der Mensch sein Leben führen, und wie die großen menschlichen Gemeinschaften ihr Gemeinleben einrichten sollen, erschöpfende Antwort zu gewinnen, und wohl noch nicht lange ehe dieser Ruf aus Syrakus zu ihm drang, hatte er sein Lehrgebäude gekrönt mit dem abschließenden langatmigen Gespräch über die beste Staatsverfassung, bei uns gewöhnlich „die Republik" genannt. Das Verfassungsideal, das er darin aufstellte, hatte zum Grundgesetz Herrschaft der Besten, d. h. der philosophisch Durchgebildeten, wohlverstanden unumschränkte Herrschaft. Von den drei Ständen seiner philosophischen Stadt sollte der, welchem notwendig die große Mehrzahl der Bürger anheimfallen mußte, der Nährstand, nicht nur jedes Anteils an der Staatsleitung, sondern auch der vollen persönlichen Freiheit entbehren, Kriegsdienst ward ihm nicht zugemutet und Waffenrecht und Waffenehre nicht gewährt. Von den vier Kardinaltugenden hatte er nur die der Sophrosyne zu pflegen, d. h. eines geordneten Wandels und kindlichen Gehorsams, nicht einmal des Gewerbes Wahl sollte seinen Mitgliedern zustehen. Nähren aber sollte seine Arbeit nicht nur ihn, sondern auch die nach Naturanlage erkorenen und durch Erziehung ausgebildeten zwei höheren Stände, den der Krieger und den der regierenden und lehrenden Philosophen, die, während die politische Tugend der Gerechtigkeit in dem kunstvollen Aufbau des Stadtstaates selber ihre plastische Verkörperung fand, neben ihr auch die zwei anderen höheren Tugenden, die Tapferkeit („Mannhaftigkeit") und die Einsicht, darzustellen und zu üben berufen waren. Ward nur diesen zwei Ständen die volle Bürgerwürde beigelegt, so sollten sie dem Gemeinwesen auch ganz und gar gehören. Kein Familienband sollte sie durch nähere Pflicht fesseln, die Familie ward aufgehoben, die Frau dem Manne gleichgestellt. Die Ehe war ausgeschlossen, aber auch die freie Liebe war es. Den Nachwuchs zu regeln, sollten von den Regierenden die Paare zu flüchtiger Verbindung zusammengeführt werden, und nicht den Eltern die Kinder gehören, sondern Kinder wie Eltern der Stadt, die sie aufziehen

und, wenn sie nicht zu schwach für die Aufgabe der höheren Stände befunden würden, ausbilden sollte, erst durch planvolle Leibesübung und durch die musischen Künste, d. h. Musik und Dichtung, später durch Übung in den Waffen, und zuletzt, nur die Begabtesten, aber die bis in das reife Mannesalter hinein, durch Unterweisung in den mathematischen Wissenschaften, und endlich in der Krone aller Wissenschaft, der philosophischen Erörterung (Dialektik), bis sich ihnen der Blick auftäte in die Welt der übersinnlichen Wesenheiten aller Dinge, der reinen Formen oder Ideen – um es mit unseres Dichters Worten zu sagen, der „als Gespielin seliger Naturen göttlich unter Göttern wandelnden Gestalt". Von dem beseligenden Anschauen dieser übersinnlichen Welt sollten sie freilich, von Zeiten zu Zeiten wechselnd, sich zur irdischen Erscheinungswelt zurückzuwenden und mit dem weit minder erfreulichen, aber unerläßlichen Geschäfte der Regierung des Gemeinwesens zu befassen verpflichtet sein, in der sie dann, durch kein Gesetz im gemeinen Sinn des Worts gebunden, nur ihrer untrüglichen Einsicht in das Gute zu folgen hatten.

Ein vorahnendes Hinausstreben über den griechischen Staatsbegriff zu Formen, die eine weit spätere Zeit verwirklichen sollte, hat man in dem Staatsideal Platos gefunden, oder selbst aus dem es erfüllenden, und dann durch Jahrhunderte still fortwirkenden Gedanken die Entstehung dieser Formen ableiten zu sollen geglaubt, erst der mittelalterlichen, vom ehelosen Klerus und dem kriegerischen Adel – den Heiligen und den Rittern – beherrschten Reiche, und dann des modernen, vom wissenschaftlich geschulten Beamtenheer und vom ebenso methodisch ausgebildeten Kriegsheer regierten Staats. Freilich es waren Länder, nicht Städte, auf denen sich diese Staatsgebilde aufbauten, Plato aber und selbst Aristoteles sind zu dem Gedanken des Territorialstaats nicht fortgegangen, ihre Idealstaaten blieben Städtestaaten. Daß aber zu den Rechtsbegriffen und Freiheitsbedürfnissen griechischer Stadtbürgerschaften die Philosophenhierarchie seiner „Republik" sich in den

härtesten Gegensatz stellte, konnte Plato unmöglich übersehen. Aber wie er überzeugt war, daß nur von ihr für die Städte von Hellas, ja für das Menschengeschlecht das Heil kommen könne, so meinte er, sie einzuführen sei zwar schwer, aber nicht unmöglich, auch die vielen würden, wenn man den rechten Weg beschreite, der Belehrung nicht unzugänglich sein und die Herrschaft der wahren Philosophen als Wohltat erkennen. Damit aber das erste Widerstreben gegen ihr Inslebentreten überwunden werde, echtes Philosophieren und politische Macht sich in denselben Menschen vereine, müsse entweder eine zwingende Gewalt der *Verhältnisse* die Philosophen, sich der Stadt anzunehmen, und die Stadt, sich ihrer Leitung zu vertrauen, *nötigen*, oder es müsse in einem fürstlichen Gewalthaber oder in dessen Sohn und Erben durch göttliche Eingebung ein Liebesverlangen zur Philosophie erwachen. Und nun drang zu ihm wirklich aus der Ferne ein solcher Liebesruf, und der ihn erhob, war der Erbe des großen hellenischen Reiches im Westen, das jugendliche Oberhaupt des weitaus mächtigsten Staatswesens griechischer Zunge, das freilich, wenn es auch in der Stadt Syrakus seinen Mittelpunkt hatte, doch weit entfernt war, ein Städtestaat zu sein. Es verstand sich, daß Plato sich dem Rufe zu folgen verpflichtet glaubte.

Daß sein Philosophenstaat in der irdischen Welt keine Gestalt gewinnen könne, hat Plato am Schlusse seines Lebens erkannt, und der Erkenntnis Ausdruck und Folge gegeben, indem er in dem letzten Werke seines Griffels es unternahm, an die Stelle jenes Staatsideals, das für Götter und Göttersöhne gut sein möge, ein anderes zu setzen, welches jenem so nahekomme, wie es unter Menschen möglich sei. Von der *inneren* Unmöglichkeit der Ausführung seines ursprünglichen Ideals selber die bittere *Erfahrung* zu machen, ersparte ihm ein gütiges Geschick: denn sein Versuch dazu scheiterte schon in der Vorbereitung an einem *äußeren* Hindernis, an der Uneinigkeit in dem syrakusischen Fürstenhaus, auf dessen Mittel er dabei angewiesen war. Zwar des jungen Herrschers Seele schien völlig

hingenommen von dem Zauber der Persönlichkeit seines athenischen Gastes und von der Gewalt seiner Rede. Im Nu vollzog sich in den Sitten des Hofs ein völliger Umschwung. Die rauschenden Gelage verschwanden, die Wissenschaft ward das große Geschäft des Hofes, der Staub, den die Zeichner geometrischer Figuren im Sande der Gärten und Wandelgänge aufwirbeln ließen, erfüllte die Hallen der Burg. Aber in der Brust des Dionysios glomm schon längst ein Argwohn ehrgeiziger Absichten gegen den ihm an Erfahrung und Geisteskraft überlegenen Dion, und die Freunde des alten Systems am Hofe bliesen den Funken zur Flamme an. Der Fürst, durch einen aufgefangenen Brief Dions an die karthagische Regierung vollends von dessen Gefährlichkeit überzeugt, ließ den mächtigen Verwandten festnehmen und zu Schiffe nach Griechenland bringen. Plato, den bewunderten und verehrten Lehrer, suchte er als eine Zierde seines Hofes festzuhalten, aber auf die Dauer konnte er ihm den Urlaub nicht versagen, und nun fanden sich der heimgekehrte Philosoph und der auf Reisen geschickte Prinz in Athen in den Wandelgängen der Akademie wieder zusammen. Dion aber wußte sich nicht nur in Athen, sondern auf mancherlei Reisen auch in den anderen Hauptstädten Griechenlands in den philosophisch angehauchten oder sonst aristokratisch denkenden Kreisen Anhänger zu gewinnen, die Lakedämonier gaben ihm sogar ihr Bürgerrecht, obwohl sie mit Dionysios verbündet waren. Nun sah dieser erst recht in Dion einen Prätendenten seines Herrscherthrons. Bisher hatte er ihm die Einkünfte seiner großen sizilischen Güter nach Griechenland geschickt, jetzt stellte er die Sendungen ein und die Güter unter Sequester, Plato aber, als das Haupt der griechischen Philosophenwelt, suchte er von Dion zu trennen, indem er ihn noch einmal an seinen Hof einlud, Freundesbitte mit Herrscherverheißung und Herrscherdrohung unterstützend: komme Plato, so werde Dion alles erlangen, was billig sei, komme er nicht, von allem nichts. Die geängsteten, nach Versöhnung verlangenden Frauen des Herrscherhauses, die Gattin

Dions samt ihrer Mutter und ihrer Schwester, der Witwe des toten und der Gemahlin des regierenden Fürsten, vereinten mit dessen Bitten die ihren, und von Tarent kam noch einmal des Archytas Verwendung: der große Pythagoreer ward dem großen Sokratiker Bürge seiner persönlichen Sicherheit. So heißer und kräftiger Werbung weichend, bestieg Plato im Peiräeus das syrakusische Kriegsschiff, das ihn zum dritten Besuch an den Tyrannenhof führte. Ob noch einmal die Hoffnung in ihm erwacht war, die entzweiten Fürsten zum Aufbau einer Staatsordnung auf der Grundlage wahrer Einsicht und Gerechtigkeit in Griechenlands volkreichster Stadt zu vereinen? Ob nur das Gefühl der Freundespflicht gegen Dion seinen Entschluß bestimmte? Zu bereuen hatte er ihn bald. So ehrenvoll der Tyrann ihn empfing – er war der einzige Mann, der in undurchsuchter Kleidung das Zimmer des Fürsten betreten durfte –, von seinen Hoffnungen erfüllte sich keine. Dem rechtlos Verbannten sein Recht zurückzugeben, ward unter leeren Vorwänden hinausgeschoben, und als Plato, der Vertröstungen müde, auf Erfüllung des fürstlichen Wortes bestand, scheute Dionysios dessen offenen Bruch nicht mehr. Er ließ Dions Güter verkaufen, vermählte dessen Frau, seine eigene Schwägerin, einem seiner Hofleute, und wies endlich dem Philosophen eine Wohnung in der Burg an, mitten unter den Söldnern, die in ihm den Feind der Militärherrschaft und also auch ihren Feind sahen. Da entriß ihn sein Bürge Archytas der Gefahr, indem er, ein Kriegsschiff sendend, von dem Fürsten die Entlassung des Freundes forderte und erlangte.

So scheiterte schon in den ersten Anfängen der Versuch Platos, bestimmend und gestaltend in die Verfassung des Dionysiosreichs einzugreifen. Vier Jahre nach Platos zweiter Heimkehr, 357 v. Chr., unternahm Dion seine berühmte Kriegsfahrt nach der Heimatinsel. Achthundert Söldner waren seine ganze Heeresmacht, aber sein Aufruf zur Befreiung zündete. Viele Städte Siziliens traten sogleich auf seine Seite, selbst Syrakus geriet, seinen bevölkerten Teilen nach, durch eine Erhebung der

Bürger fast ohne Schwertstreich in seine Hand. Nur die Burg auf der Insel Ortygia, und mit ihr diesen ganzen ältesten Stadtteil, behaupteten die Söldner des Dionysios, bis nach fast zweijährigen wechselvollen Kämpfen auch er in Dions Gewalt kam. Als Befreier vom Tyrannenjoch hatte er sich den Städten angekündigt, und in der befreiten Hauptstadt waren die früheren demokratischen Institutionen nach halbhundertjährigem Schlummer wieder ins Leben getreten. Die Volksversammlung hatte ihn zwar zum obersten Heerführer mit diktatorischer Vollmacht ernannt. Aber bald nachher war ein anderer verbannter Syrakuser, Herakleides, mit einem im Peloponnes zusammengebrachten Schiffsgeschwader in Syrakus erschienen, hatte, sich zum Volksführer aufwerfend, für sich die Ernennung zum Befehlshaber der Flotte erzwungen, und Dion hatte sich ihm gegenüber nur mit großen Schwierigkeiten als oberster Führer zu behaupten vermocht. Jetzt hielt Dion mit seinen ihm persönlich verpflichteten Söldnern die Burg besetzt und weigerte deren Schleifung. Als Angehöriger des Hauses der Dionyse wollte er die Zügel nicht aus der Hand geben, als Jünger Platos steuerte er auf Gründung eines gesetzlichen Königtums mit aristokratischen Institutionen hin. Aber dem Freiheitssinn des syrakusischen Volkes war dieses Ideal gänzlich unschmackhaft, und in Herakleides hatte das Volk ein gefährliches Haupt. Da gab Dion in einer schwachen Stunde den Feinden des Herakleides die Erlaubnis, den Widersacher durch Mord aus dem Wege zu räumen. Das Bewußtsein, durch diese schlimme Tat seine sittliche Reinheit geopfert zu haben, lähmte, scheint es, seine Entschlußkraft, die Frucht der Tat zu brechen. Dem Zaudernden gab eine Mörderhand den Tod, die ein anderer Zögling der Akademie, sein weiland Kampfgefährte Kallippos aus Athen, bewaffnet hatte. Noch einmal kehrte Dionysios aus Unteritalien nach Syrakus zurück, aber einige Jahre später bewirkte der Korinther Timoleon seinen endgültigen Sturz. Dem Griechentum des Westens brachte die Auflösung des Reiches der Dionyse kein dauerndes Heil, es

fiel zunehmender, nur von kürzeren lichten Zwischenzeiten unterbrochener Zerrüttung anheim, die es nach hundert Jahren in den Kämpfen zwischen Karthago und Rom die Beute des Siegers werden und unter dessen Herrschaft vollends verkümmern und ersterben ließ.

Platos Traum der Begründung eines Philosophenstaates war ausgeträumt. In den fünf Jahren von Dions Untergang bis zu seinem eigenen friedlichen Tod (348 v. Chr.) hat der bald Achtzigjährige die letzte und umfangreichste seiner Schriften ausgearbeitet, in der er ein Bild eines möglichen Staates entwirft, eines Staates, in dem zwar, wie in jenem älteren, Landarbeiter und Gewerbsleute vom Bürgerrecht ausgeschlossen sind, der Wehrstand mit der Bürgerschaft in eins zusammenfällt, die Herrschaft aber nicht mehr ein nach freier Einsicht regierender Philosophenstand, sondern ein System fester Gesetze führt und eine Reihe gewählter Behörden die Gesetze handhaben, in dem zwar die Jugend wie dort gemeinsam erzogen, die Geselligkeit der Bürger, die Eheschließung und das Eheleben behördlich geregelt wird, aber doch Eigentum und Familie nicht aufgehoben ist. Das war das politische Vermächtnis des kühnsten und fruchtbarsten Denkers, den die Demokratie der Theseusstadt erzeugt und erzogen hat!

Von dem eigentümlichsten Bestandteil des platonischen Lehrsystems, der Ideenlehre, kann man vielleicht sagen, sie sei zwar nicht selbst sokratisch, aber auf sokratischem Boden gewachsen: die Begriffe der Dinge, die scharf und rein zu erfassen des Sokrates unermüdliches Bestreben war, wurden für Plato, vielleicht unter Einwirkung des eleatischen Dogmas von dem übersinnlichen, ewig unbewegten und unveränderten Sein, zu Wesenheiten, den einzigen wahren und unwandelbaren Wesenheiten, von denen die Erscheinungen der irdischen Welt nur unvollkommene Abbilder sein sollten. Andere Hauptstücke der platonischen Philosophie aber, so die scharfe Trennung der unsterblichen Seele vom sterblichen Leibe, als ihrem Gefängnisse oder ihrem Grabe, sowie die

davon unzertrennliche Lehre von der Präexistenz der Seele vor der leiblichen Geburt und von ihren Wanderungen durch eine lange Reihe von Tier- und Menschenleibern, auch das philosophische Spielen mit der Zahl, und die Würdigung der Geometrie als der Vorschule und Grundlage philosophischer Erkenntnis, stammen aus der pythagoreischen Gedankenwelt und sind dem Sokrates fremd gewesen. Gleichwohl hat sie Plato in zweien der in diesem Buche enthaltenen Schriften, im Gorgias und vorzüglich im Phädon, seinem Meister in den Mund gelegt, wie er ihn im Gastmahl auf die Ideenlehre Bezug nehmen läßt, und hat so des Meisters Weltansicht – gefälscht, könnte man sagen, wenn es seine Absicht gewesen wäre, von des Meisters Denkart eine falsche Vorstellung zu geben. Aber er wollte ja nur, indem er seine Gedanken von jenem aussprechen ließ, seinen Gedanken die Weihe des gefeierten Namens, dem Meister aber die schuldige Ehre geben, als dem, von dem er überhaupt das Philosophieren gelernt, und der durch seine Kunst der Gesprächsführung für alles Philosophieren die rechte Methode gefunden habe. Und von der starken und liebenswürdigen Persönlichkeit des Sokrates, von der Kraft und Anmut seines Geistes bieten uns gerade diese Gespräche ein so lebensvolles und eindrucksvolles, ein so markiges und so farbenfrisches Bild, daß in dem gegenwärtigen Buche keins von ihnen fehlen durfte.

Inhalt des zweiten Bandes

Druck der Roßbergschen
Buchdruckerei in Leipzig



